



BERKELEY, CALIFORNIA

Unpublished

Charles D. Scott

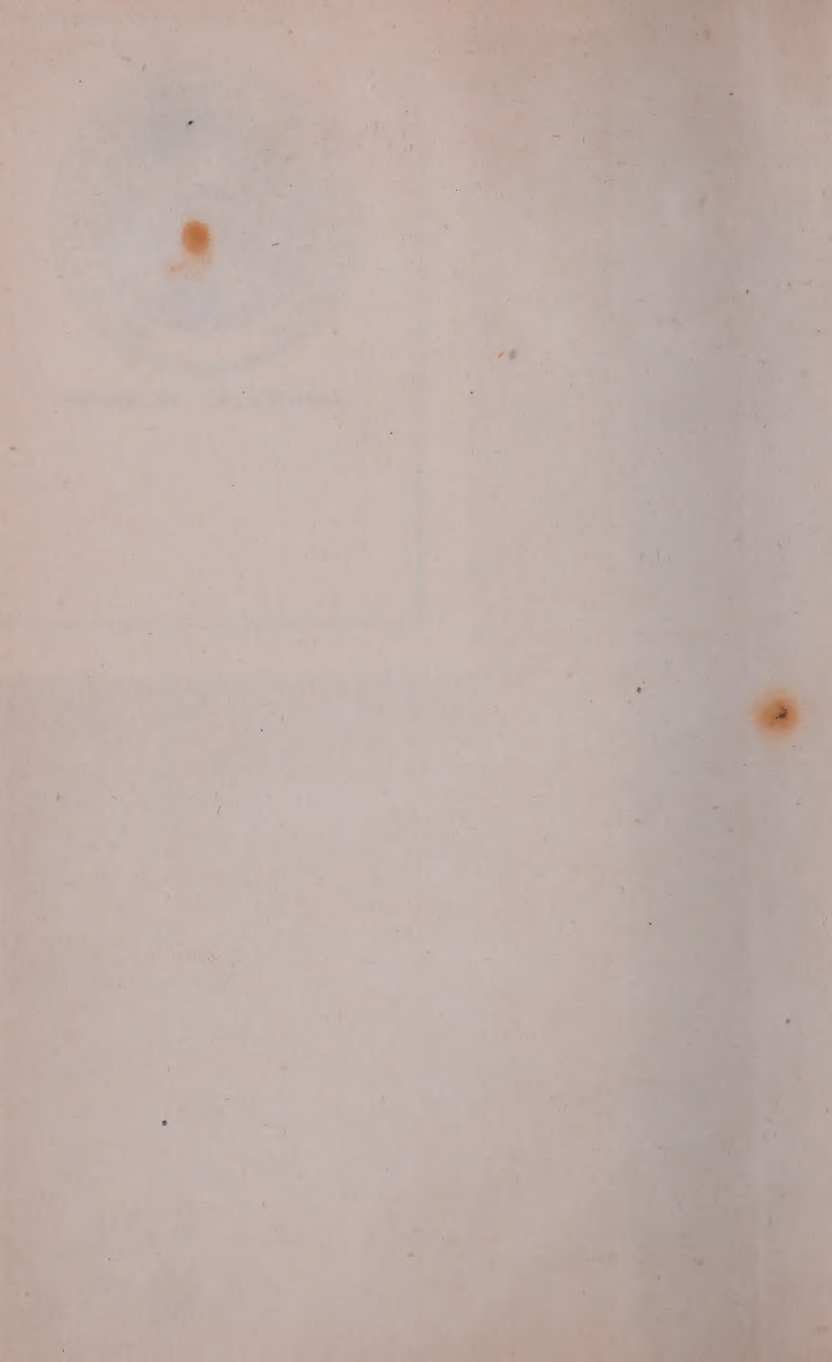
Manuscript

The History of the State of New York

from the first settlement to the present time

by Charles D. Scott

Volume 1



Jahrbücher

für

Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,
Dr. Chrenseuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weissäcker in Tübingen.

Zwölfter Band.

Gotha.

Verlag von Rud. Besser.

1867.

X 27
J 174
v. 12. 1

I n h a l t.

	Seite
Kleinert, zur alttestamentlichen Lehre vom Geiste Gottes . . .	3
Weizsäcker, die Theologie des Märtyrers Justinus . . .	60
Schulz, die dogmatische Bedeutung der neutestamentlichen Anschauung von einer doppelten Auferstehung . . .	120
Semisch, Paulus in Korinth . . .	193
Steitz, die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung. (Fortsetzung.) . . .	211
Barmann, ein Lied auf den ersten deutschen Papst, Gregor V., vom Jahre 998 . . .	287
Heberle, M. Servet's Eschatologie . . .	301
Warren, Entwurf einer neuen encyclopädischen Einrichtung und Darstellung der theologischen Wissenschaften . . .	318
Holkmann, die Messiasidee zur Zeit Jesu . . .	389
Sack, über die Vereinbarkeit des Begriffs der Apologetik als theologische Principienlehre mit dem einer Theorie der Apologie . . .	412
Hamberger, die Wichtigkeit des Begriffs der himmlischen Leiblichkeit für die Theologie . . .	420
Diestel, zur Würdigung Semlers . . .	471
Jäger, die Axiome der systematischen Theologie . . .	499
Lämmert, die Cherubim der heiligen Schrift . . .	587
Hamberger, die Wichtigkeit des Begriffs der himmlischen Leiblichkeit für die Theologie. (Fortsetzung.) . . .	617
Otto, über den apostolischen Segensgruß <i>χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη</i> und <i>χάρις ἡμεῶς εἰρήνη</i> . . .	678
Hartmann, Erhard Schnepff in Jena. Ein Beitrag zur Geschichte der Streittheologie in den fünfziger Jahren des Jahrhunderts der Reformation . . .	698

Anzeige neuer Schriften:

	Seite
Arnaud, le Pentateuque mosaïque	325
Auberlen, göttliche Offenbarung. 2. Bb.	169
" Beiträge zu christlicher Erkenntniß	169
Augustinus, Bekenntnisse, von Rapp	148
" — von Merschmann	148
Bach, Meister Eckhart	363
Baur, Vorlesungen über christliche Dogmengeschichte	354
Becker, Spott-Crucifix der römischen Kaiserpaläste	140
" Darstellung Christi unter dem Bild des Fisches	140
Besser, John Williams	376
Beweis des Glaubens. Monatschrift von Andrea und Brachmann	779
Bibliotheca ecclesiast. ed. Demetracopulos	358
Bleek, Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, Ephesier und Philipper	135
Böhmer, Offenbarung Johannis	137
Bobet, Reise ins gelobte Land	139
Bruder Concordantiae omn. voc. N. T. gr.	755
Corpus scriptor. ecclesiast. lat. ed. Halm. Vol. I.	356
— — — — — Vol. II.	760
Correspondance des réformateurs, publ. par Herminjard	367
Culmann, christliche Ethik. 2. Th.	182
Dalton, Nathanael	185
Deinhardt, Matthias Claudius	376
Delff, Cäcilie oder von der Wahrheit des Uebersinnlichen	579
Döllinger, die Universitäten sonst und jetzt	764
Dümmler, Auxilius und Bulgarius	152
Ecce homo, the life and work of Jesus Christ	344
Ehmann, Joh. Ludw. Frider	373
Familie Schönberg-Cotta	154
Farel, du vray usage de la croix de Christ	366
Fichte, die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen	772
Foerster, de doctrina et sententia Dionysii Magni	147
Frommann, Verhältniß zwischen dem christlichen Glauben und der wissenschaftlichen Bildung	175
Geiger, das Judenthum und seine Geschichte	343
Gelbe, Beitrag zur Einleitung in das alte Testament	323
Gobet, Prüfung der Streitfragen über das vierte Evangelium	756
v. d. Goltz, universale Bedeutung der Bibel	157
Graf, der Stamm Simeon	338
Grau, über den Glauben als die höchste Vernunft	574
Greith, die deutsche Mystik im Prediger-Orden	362
Grundemann, Missions-Atlas	387

Guizot, Meditations sur l'état actuel de la religion chret.	Seite 377
Halm, Handschriften lateinischer Kirchenväter	356
Hänell, System der Gesängnißkunde	582
Held, moderne Anschauung und Christenthum	583
Hoelemann, neue Bibelftudien	322
Hoffmann, Fortschritt und Rückschritt in den zwei letzten Jahrh.	549
Huber, die Idee der Unsterblichkeit	157
Hyperii de methodo in conser. hist. eccl. consilium ed. Mangold	155
Josephson, Eschatologische Bilder und Gedanken	778
Jsenberg, der Primat und der Episkopat	759
Kayser, Barnabasbrief	355
Kellner, Hellenismus und Christenthum	761
Kliesoth, das Buch Ezechiel's	327
Köhler, die Weissagungen Meleach's	330
Koopmann, das evangelische Christenthum	583
Krummacher, David, der König von Israel	339
Küper, das Priesterthum des Alten Bundes	332
Langen, das Judenthum in Palästina	341
Lübker, Grundzüge der Erziehung und Bildung	781
Meuss, <i>Μακαρισμὸν</i> Jesu Christi hist.	581
Moller, die altlutherische Lehre von der Taufe	172
Neumann, Gesch. der Messianischen Weissagung im alten Test.	340
Nicolai Methonae orationes ed. Demetracopulos	358
Niemann, Jesu Sündlosigkeit und heilige Vollkommenheit	171
Nitzsch, Augustinus' Lehre vom Wunder	150
Nöldeken, die Grade der Seligkeit	574
Oply, mancherlei Gaben und Ein Gott	184
Palmer, Evangelische Katechetik	782
Paul, Kant's Lehre vom radicalen Bösen	571
Philippi, Kirchliche Glaubenslehre I. 2. Aufl.	564
„ Lehre vom Werke Christi	566
Pressensé-Fabarius, Jesus Christus	537
Reifferscheid, Biblioth. patr. latin.	356
Reinke, aus dem Orient	546
Renner, der Prophet Jesaja	327
Reusch, Bibel und Natur	765
Sad, Geschichte der Predigt von Mosheim bis Schleiermacher	558
Sauley, Voyage en terre sainte	546
„ Souvenirs d'un voyage en terre sainte	548
Schaff, der Bürgerkrieg und das Christliche Leben in Nordamerika	186
Schenkel, die protestantische Freiheit	190
Schmidt, Nicolaus von Basel	364
Schneckenburger, Lehrbegriffe der kleinen protest. Kirchenparteien	369

Schwarz, über Gott und Welt	Seite 176
Spittler, Schlaf und Tod	162
" Tod, Fortleben und Auferstehung	162
Stähelin, Leben David's	338
Stroh, Christus, der Erstling der Entschlafenen	574
Thiersch, die Gleichnisse Christi	585
Tischendorf, Novum Testamentum Vaticanum	739
Tobler, das Evangelium Johannis	756
Torén, der evangelische Religionsunterricht	188
Vahlen, Jahresbericht	356
Vogüé, les églises de la terre sainte	548
Wächter, Joh. Alb. Bengel, Leben, Charakter, Briefe etc.	553
" Beiträge zu J. A. Bengel's Schriftterklärung	557
Wangemann, Bedeutung der Stiftshütte	337
Warren, systematische Theologie	562
Wendt, kirchliche Ethik. 2 Theile	177
De Wette-Brückner, Handbuch zum Neuen Testament. III. 1.	136
Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms	353
Wolff, Bedeutung der Welt schöpfung nach Natur und Schrift	174
Zeischwitz, zur Apologie des Christenthums	576

Zur
alttestamentlichen Lehre vom Geiste Gottes.

Von
Lic. Dr. P. Kleinert,
Privatdocent und Prediger zu Berlin.

I.

Wenn auch die Worte, durch welche 1 Mos. 1, 2 der Geist Gottes gleich an der Schwelle der Offenbarung uns entgegengeführt wird, einerseits zu vieldeutig, andererseits zu gering an Umfang sind, um eine umfassende biblisch-theologische Bestimmung über das Wesen des Gottesgeistes nach alttestamentlicher Auffassung an die Hand zu geben, so sind sie doch — wie man bei ihrer Stellung unwillkürlich erwartet — in mehr als einer Hinsicht grundlegend für die Behandlung dieses Theologumenons.

Einmal nämlich geben sie, indem sie den Ausdruck רוח אלהים schlechtweg als einen geprägten terminus technicus einführen, der Untersuchung Pflicht und Recht. Von da an, wo ein Begriff in dieser Weise, als Centralbegriff einer Aussage mit Offenbarungsinhalt, selbständig und ohne Exegese in die heilige Schrift eintritt, ist er Problem für die biblische Theologie und man wird sich nicht mehr der Untersuchung unter dem Vorwand, daß die Aussagen unzureichend oder incommensurabel seien, entziehen können.

Weiter aber ergibt sich von diesem Schriftwort aus auch eine nothwendige Grenze und Bestimmung für die Methode der Untersuchung. Es zeigt sich schon hier, daß die Lehre vom Geiste Gottes nicht zu denen gehört, welche, wie die von der Einheit Gottes und ähnliche, im Alten und Neuen Testament ganz gleich, ein unveränderliches Ingrediens der Offenbarung sind, daß vielmehr die Untersuchung für das Alte Testament durchaus gesondert geführt werden muß. Wenn im Neuen Testament der Geist Gottes allenthalben — selbst an Stellen, die der unsrigen übrigens so nahe stehen, wie Luc. 1, 35,

Matth. 1, 20 — lediglich in Beziehung zum Menschen gedacht wird und somit seine Offenbarung das Vorhandensein des Menschen zur Voraussetzung hat, wenn demgemäß hier naturgemäß sein Wesen auf dem ethischen Gebiete concentrirt ist und daher seine fast durchgängige Bezeichnung als *πνεῦμα ἁγίου* in der Natur der Sache liegt, so findet sich davon in dieser grundlegenden Stelle des Alten Testaments nichts. Hier ist allein von seiner Beziehung auf Gott und auf die noch zu gestaltende Welt die Rede; und wie wir auch sein Verhältniß zu der vorliegenden That Gottes denken mögen, so ist es doch nicht anders als physisch oder kosmisch zu bestimmen.

Denn ausdrücklich wird die Vorstellung, als sei der Geist das Wollende in Gott, so daß sein Schweben über den Wassern der schöpferische Act selbst sei, abgelehnt dadurch, daß zur Hervorbringung der Schöpfung ein besonderer Willensact Gottes gesetzt wird, das Sprechen, V. 3. Mag man nach dem Grundsatz, daß der Fortschritt der Offenbarung ein Fortschritt der Selbsterklärung und somit jede frühere Stufe auf der späteren identisch, nur vollständiger und mehr durchschaut reproducirt ist, hier dem Sprechen den neutestamentlichen Begriff des Logos unterschieben, oder mag man mit Philo (de sacrif. Abel et C. opp. ed. Mang. I, p. 175, vgl. Sir. 42, 15) für Gott die Begriffe „Sprechen“ und „Thun“ in der gemeinschaftlichen Wurzel des Wollens identisch setzen, oder endlich, was das Natürlichste scheint, das Sprechen einfach als Ausdruck des Wollens fassen: so viel ist klar und durch Ps. 33, 6 bestätigt, daß der ethische, voluntative Factor der Schöpfung von dem Geiste Gottes getrennt wird und diesem eine anderweite kosmische Thätigkeit, die Bedeutung einer sensu proprio physischen Potenz, zugeschrieben sein muß.

Daß auf diese Auffassung des Geistes auch der Name רִיחַ (Geist = Wind, Hauch) hintweist, scheint zunächst eine triviale Bemerkung, zwecklos für den Gang der ganzen Untersuchung. Denn Offenbarungsurkunden können in einer Sprache erst dann niedergeschrieben werden, wenn Volk und Sprache gebildet genug sind, die Offenbarungsbegriffe zu empfangen und auszudrücken; und es muß demgemäß das Wort רִיחַ auch hier schon sein bestimmtes religiöses Gepräge haben, für dessen Feststellung, die uns hier allein interessiert, die hebräische Etymologie ebenso wenig wesentlich sein kann wie die Wurzel „Gicht“ für die psychologische Feststellung unseres Begriffs vom Geiste.

Und doch werden wir jene Bemerkung nicht außer Acht lassen dürfen. Alle primären Offenbarungsbegriffe sind nicht abstracter, sondern intuitiver Natur; erst im weiteren Verlaufe der Offenbarung greift die religiöse Speculation ein, die dann aus den primären sofort ihre secundären Begriffe ableitet. In der Natur intuitiver Begriffe aber liegt es, nicht spiritualistisch, sondern realistisch zu sein, gebunden an ein sinnliches Substrat, durch welches sie vorgestellt werden. So wenig es der Exegese gelingen wird, jemals die Grenze genau zu ziehen, welche zwischen der sinnlich=physischen und der intellectuellen Bedeutung der Schlange in 1 Mos. 3 scheidet, so wenig wird 1 Mos. 1, 2 in der Bedeutung der Ruach die rein dynamische von der sinnlichen Seite genau geschieden oder eine von beiden als die ausschließlich berechnete hingestellt werden können. Man muß Calvin (3. St.) zugeben, daß die Uebersetzung und Auslegung „Wind“¹⁾ zu frostig ist, ohne doch die Aristotelische Abstraction in dem Worte zu finden. Der Geist Gottes ist, was immer er bedeute, unter dem Vorstellungsmittel des Windhauchs, als des Geistigsten im Kosmos, gedacht, ähnlich wie auch 1 Mos. 2, 7 der dem Menschen eingehauchte Lebensgeist sinnlich als „Hauch Gottes“ beschrieben ist. Und den adäquaten sinnlichen Ausdruck für die Beziehung dieses wehenden Wesens auf Gott haben wir Ps. 33, 6: der Geist seines Mundes, vgl. Hiob 33, 4 (32, 8), wo נשמת שרי als Wechselbegriff der Ruach erscheint.

Ist somit unter der ׀ 1 Mos. 1, 2 nach Bedeutung und Benennung eine kosmische Potenz von physischer Wirkung zu denken, so stellt sich nun die Frage nach der Art dieser Wirkung. Das Verbum מרחפת sagt darüber nichts Bestimmtes; man wird wenigstens auf seinen Doppelsinn keine positive Aufstellung stützen dürfen, sondern am sichersten gehen, es als den anschaulichen Ausdruck für die Art, wie eine leichte bewegliche Substanz auf schwerem Untergrunde lagert,

¹⁾ Sie findet sich z. B. bei Onkelos, Jonathan, Saadjah, dem Araber des Erpenius, bei Diodorus von Tarsus, Theodoret von Cyrus, bei einigen Rabbinen, Spinoza (tractatus theol.-pol. Hamb. 1670, p. 10) und vielen Neuern. Auch durch das ἐπιπνεῖσθαι der LXX und ferri der Vulgata leuchtet sie hindurch, wird von Basilus (hom. II in hexaem.) und Augustin (de Gen. ad lit. c. 4) unter den kirchlich erlaubten aufgezählt und noch von Sixtus Senensis (bibl. sancta, Par. 1610, I, 328, c. 5, ann. 7) ausdrücklich gegen ihren Verlegerer Ambrosius von Compa in Schutz genommen.

zu fassen, so daß die Uebersetzungen *ἐπιφύεσθαι*, *ἐπιφύεσθαι*, *super-*
volitare, *supervectari*, *schweben* und ähnliche gleichberechtigt sind ¹⁾.
Man kann aus 5 Mos. 32, 11 die Bedeutung *fovere*, brüten, herüber-
nehmen, aber mit Vohlen auf Grund dieser Bedeutung sofort das kosmo-
gonische Weltei hereinzuschmuggeln, ist nicht die geringste Veranlassung.

Es muß demnach die Beschaffenheit der Thätigkeit des Geistes
andersher eruiert werden. Zunächst ergiebt sich aus dem Gegensatze,
in den er zu der gestaltlosen (das liegt in חֲמָה) Masse des Abgrun-
des (חֲמָה, syr. *tohûmô*, βυθός, *abyssus*) tritt, daß er irgendwie
Princip der Gestaltung sein muß; und dieß bestätigt sich im Fol-
genden. Indem jedes andere Bildungsprincip in oder über der Masse
abgelehnt wird (נִשְׁכָּח), ist lediglich auf den Geist und den zutretenden
Willensact Gottes zurückgeführt, was folgt: daß nämlich Leben und
Gestaltung in die Masse kommt; zunächst als Princip (Nicht, B. 3),
dann als Scheidung (B. 6—10), als Form des Seins und Gesche-
hens (Raum, B. 7. 9, Zeit, B. 14²⁾), endlich als Mannichfaltigkeit
der Producte, B. 11 ff. 20 ff.

Demnach kann die Wirksamkeit des Geistes nicht mit Calvin
darauf eingeschränkt werden, daß er durch eine „geheimnißvolle Kraft
die ungestaltete Masse im Gleichgewicht zu erhalten“ bestimmt war,
sondern neben dem Wort Gottes als dem von außen Verursachenden
steht er als das eingehende und von innen wirkende Princip der Ge-
staltung und Belebung, als der göttliche Lebensgeist der
Schöpfung. Der Thatsache des Lebens, welche (wofern nicht
Anaxagoras der Vermittler zwischen Mosaismus und Griechenthum
gewesen ist) auch das außerhalb der Offenbarung stehende Denken
über den Begriff des *primus actus* zu dem des der Materie gegen-
überstehenden *primus agens* gedrängt hat, kommt erklärend die Lehre
vom Urgeist entgegen, der im Monotheismus selbstverständlich als
Gottesgeist bestimmt werden mußte ³⁾.

¹⁾ חֲמָה, „geistig“, vertritt dann die Stelle eines verb. denom. zu dem
etymologisch verwandten חָמַח, wie denn auch das ח als 3. rad. in anderen
Verben (חָשַׁח, חָסַח, חָרַח, חָרַח, חָרַח, חָרַח) mit der Begriffsschattirung des
Webenden, Fließenden, Fließenden erscheint. Ausdrücklich ist diese denominative
Verbindung vollzogen im Syrischen, wo Pa. *rachef* term. techn. für das Aus-
gehen und Herabkommen des Geistes geworden ist; vgl. die Stellen bei Gesen.
thes. III, 1283 seq.

²⁾ Vgl. Plotin. *enneas.* III, 1. 7, c. 10: *ψυχὴ χόρον μετὰ τοῦδε τοῦ παν-*
τος ἐγέννησεν.

³⁾ Weiterhin wird dieses Zeugniß vom Werke Gottes in der Welt, welches

Schon von hier aus treten eine Reihe von Stellen des Alten Testaments, in denen vom Geiste Gottes die Rede ist, wenigstens nach einer Seite ihres Inhalts hin unter einen einheitlichen Gesichtspunkt. Wie er bei der Schöpfung als Lebenskraft ¹⁾ und Quell des Naturlebens, in welchem alles creatürliche Sein, ohne ihn todte Materie, Subsistenz und Leben hat, im Gegensatz zu der ungestalteten Materie (מַחֲמַד) erscheint: so wird derselbe Gegensatz auf höherer Stufe Ps. 104, 29 durch רָפָא bezeichnet, wo ebenfalls vom creatürlichen Sein im Allgemeinen die Rede ist, wie aus V. 30 hervorgeht. Vgl. Hiob 34, 14 f.; Eoh. 12, 7. 3, 20. Und es wird, für das Alte Testament wenigstens, die neuerdings von Fabri geleugnete dualistische Scheidung von Geist und Materie festgehalten werden müssen; oder vielmehr der technische Begriff dieses Dualismus ist ja dadurch ausgeschlossen, daß Gott auch als Schöpfer der Materie gewußt wird und sonach zwar ein Gegensatz zwischen Geist und Materie besteht, aber ein Gegensatz, der im Ursprung Einheit und in der Erscheinung völlige Durchdringung ist. Und hier ist die Wurzel der Lebendigkeit der alttestamentlichen Gottesanschauung: überall ist Gottes Geist (in dieser primären Bedeutung des Wortes) thätig in der

die weder zu begreifende noch nachzunehmende Thatfache des Lebens giebt, noch im Alten Testament specificirt, indem neben den Geist, die Lebenskraft an sich, die vegetabilische Lebenskraft, dargestellt durch das Wasser, Jes. 44, 3. 43, 20, vgl. Ezech. 47, und die animalische, dargestellt durch das Blut, 3 Mos. 17, 11; 1 Mos. 9, 4; 5 Mos. 12, 2 f., treten. Auch dieß ist nicht specifisch hebräisch; vgl. über die einseitige Hervorhebung des Wassers als Lebensgrundes bei Thales und Hippo Tertullian. de anima, opp. edit. Leopold, IV, 174; zum Blut Elias XIV, 517, Pythagoras bei Diogenes Laërtius VIII, 30, Empedocles bei Cic. Tusc. I, 9, („animum esse censet cordi suffusum sanguinem“); andere Stellen bei F. A. Carus, Psychologie der Hebräer, 1809, S. 39; Sprengel, Geschichte der Medicin, Bd. I, St. 3.; Herzog, Real-Encycl. Bd. XIV, S. 595. Vgl. auch Bed, biblische Seelenlehre, S. 5 f.; Delitzsch, biblische Psychologie, S. 238 ff. — Abschließend faßt das ganze Zeugniß zusammen Johannes im ersten Briefe 5, 8.

¹⁾ *ἡ δύναμις ἐν τῷ δακτυλῷ*, Basilus M. de spiritu sancto, opp. edit. Garnier, Par. 1730, III, p. 51; Chrysostomus: *ἐνέργεια ζωτικῆς*; Eusebius: *ἐνέργεια ποιητικῆς*; Ephraem Syr.: gebärende Kraft; Grotius: *δύναμις διαπλαστικῆς*. Vgl. Justinus Martyr, opp. ed. Par. 1615, p. 192 c.: *πνεῦμα τὸ ἐπιφερόμενον ἐπὶ τοῦ ὕδατος, ὃ ἔδωκεν ὁ Θεὸς ἐς ζωογέννησιν τῇ κτίσει*. Ambros. hexaëmeron I, 29 (opp. sell. edit. Gilbert, II, 20): *per spiritum habebant novorum partuum semina germinare*. Vgl. auch Zachariä, bibl. Theologie, Ldb. 1780, I, 449: „Was Geist ist, das ist Leben. Die göttliche Kraft, welche die ganze Welt durchbringt und die ganze Masse der Erde in Bewegung setzt und sie gleichsam belebt, ist der Geist Gottes.“

Schöpfung ¹⁾. Er ist der Geist des Menschen: spiritus Dei est in naribus meis, Hiob 37, 3; er ist aber nicht minder auch in den Thieren; das zeigen, wenn man auch das deutliche Zeugniß Coh. 3, 19 des Zusammenhangs wegen, in dem es steht, zurückstellt, Stellen wie 1 Mos. 6, 17. 7, 15, wo Menschen und Thieren derselbe Lebensodem zugeschrieben wird ²⁾. Von ihm geht Alles aus, was Lebens- thätigkeit ist in der Welt, Ps. 104, 30; ja רִיחַ, Geist, heißt alles Leben selbst, Jes. 57, 15; 1 Mos. 45, 27; 1 Sam. 30, 12; Coh. 3, 19. 21. 8, 8. 12, 7; Hiob 12, 10, und jede göttlich bewegende Kraft, Ezech. 1, 20 f. 3, 12. 10, 17; Sach. 5, 9. Aus ihm kommen alle Steigerungen, leuchtenden Erscheinungen, Fulgurationen des Lebens: alles Herrliche, Heroische, Nicht. 3, 10. 6, 34. 11, 29. 13, 25, Geniale, 2 Mos. 31, 3. 35, 31. Wiederum durch ihn wird der Himmel heiter, Hiob 26, 13; andererseits aber liegt auch in ihm die Krisis des Lebens: was der Vernichtung verfallen ist, verdorrt durch ihn ³⁾, Jes. 40, 7; Hiob 15, 30; Ezech. 13, 13, vgl. 2 Mos. 15, 8; Jes. 3, 8. 11, 4; Jer. 4, 11 f. (wo רִיחַ zu pungiren, בַּת עֲמִי als Accusativ der Richtung und לִי V. 12 als dat. ethicus zu fassen ist). Dieselbe Kraft, die dem Lebensfähigen zum Leben wird, muß dem Lebensunfähigen Tod bringen; das ist der Gang der Natur und der Geschichte, der Gang Gottes ⁴⁾.

Und so können wir schon von hier aus wahrnehmen, wie die Lehre vom Geiste Gottes das mächtigste Behübel der monotheistischen

¹⁾ Von hier wird noch klarer, wie gerade der Wind, der das All, und der Athem, der unsichtbar das Innere durchweht, Träger der Geistesvorstellung geworden sind. Gesen. thesaur.: רִיחַ est vis divina, quae venti halitusque instar cerni quidem nequit, sed omnium rerum universitatem penetrat. Vgl. auch den Sturm als Vorgänger Gottes, 1 Kön. 19, 11; Ps. 50, 3.

²⁾ Vgl. Hofmann, Schriftbeweis, 2. Aufl. I, 286.

³⁾ Auch dieß angelehnt an das Darstellungsmedium des Windes, der senkend von der Wüste herweht.

⁴⁾ Vgl. zu dieser vernichtenden Kraft auch Plaut. Poenulus, V, 1, 4 (Gesen. mon. Pun. pag. 371), wo der Kesse entrißen ist birua rob syllohom alonim, d. i. שְׁלֹהֶם עֲלֵיוֹנִים, בְּרִיחַ רַב שְׁלֹהֶם עֲלֵיוֹנִים, spiritu potente superiorum. (Doch sind auch andere Beziehungen möglich und nach der Uebersetzung des Plautus die Fassung als Schwur die wahrscheinlichste.) Auch die Benennung Gottes שְׁרִי möchte ich auf שָׂרָד zurückführen: der Vernichter; vgl. אֲשִׁי = אֲשֵׁי, von אֵשׁ, חֲרִי und ähnliche Formen.

Weltanschauung des Alten Testaments ist ¹⁾. Durch die Strudel und die bunte Fülle des Seienden und der Mittelursachen dringt die Erkenntniß grundgrabend in die Tiefe und in die Einheit; sie hat kein Genüge, mit Hülfe einer mythenlustigen Phantasie die mannichfaltigen Erscheinungen der Oberfläche durch eine Mannichfaltigkeit lebenstragender Gottheiten zu vergeistern und aufzulösen; ja selbst über den Gegensatz der schaffenden und vernichtenden Gotteskraft, der dem tieferen Sinnen des religiösen Heidenthums zur Klippe wurde, dringt sie hinaus, in Beidem und in Allem nur Seiten und Brechungen des Einen göttlich Wesenden in der Welt schauend. Und wie gegen Polytheismus und Dualismus, so geht die Spitze dieser Erkenntniß offenbar auch gegen den Deismus. Die Lehre von der angeblichen Jenseitigkeit, d. i. Geschiedenheit Gottes von der Welt, welche nach weit verbreiteter Behauptung ein Characteristicum des Hebraismus sein soll, würde bei einer lebendigen Erkenntniß dieser alttestamentlichen Grundanschauung vom Geiste Gottes niemals aufgestellt worden sein. Die Endursache des Lebens, welche im Geist, der über den Wassern war, erkannt ist, ist dem Geschaffenen allgegenwärtig immanent. *Καὶ ἔξω τοῦ παντός ἐστι καὶ ἐν τῷ παντὶ καὶ ὑπὲρ τὸ πᾶν, καὶ οὐδὲν κενόν ἐστι τῆς θείας δυνάμεως καὶ τῆς ὑπερουσίου οὐσίας, τῆς μόνης ἀπεράντου καὶ περιορισμὸν οὐκ ἀνεχομένης* ²⁾. Vgl. Ps. 139, 7. So erscheint denn auch der Geist Gottes aus-

¹⁾ B. Spinoza, tractatus th.-pol. p. 2: Apprime notandum, quod Judaei nunquam causarum mediarum seu particularium faciunt mentionem neque eas curant, sed religionis ac pietatis causa ad Deum semper recurrunt. Erst nachher, S. 9, schiebt er statt der Frömmigkeit die Ignoranz als Grund unter.— Vgl. Malebranche, recherches de la vérité, l. III, p. II, ch. 3: Wir sehen alle Dinge unmittelbar in Gott selbst und dieser ist das allein Wirkende in denselben, so daß die physischen Ursachen blos scheinbar, causes occasionelles, sind.— Alldert, Korintherbriefe, I, 80: Der biblische Begriff des *πνεῦμα* ist dem Hellenismus ganz fremd und erst durchs Christenthum in die Welt gekommen. (Aber das eigenthümlich Antitheidnische liegt schon im alttestamentlichen Begriffe des *πνεῦμα*.) Aehnlich Augustin. in exodum II, qu. 25; Manger im Vorbericht zu seiner Ausgabe des Philo, Bd. I, S. XV.

²⁾ Zacharias Mitylenensis, disputatio de mundi opificio, abgedruckt bei Tarinus, philocalia Origenis, Par. 1715, p. 554. — So konnte Strabo zu der merkwürdigen Behauptung kommen (XVI, p. 1104, A. ed. Almelov.), die Lehre Moses sei, *τοῦτο μόνον εἶναι θεόν, τὸ περιέχον ἡμᾶς ἀπαντας καὶ γῆν καὶ θάλασσαν, ὃ καλοῦμεν οὐρανὸν καὶ κόσμον καὶ τὴν τῶν ὄντων φύσιν*. Auch Josephus nennt ja Gott den *πανταχοῦ κεχρμένον* (Antt. VI, 11, §. 8), *διὰ παντός τοῦ κόσμου πεφοιτηκότα* (c. Ap. II, 39).

drücklich als Princip nicht bloß der naturalen, sondern auch der supra-naturalen Wirksamkeit Gottes in der Welt: er entführt den Propheten feindlicher Nachsuchung, 1 Kön. 18, 12; 2 Kön. 2, 16, und vertreibt die Dränger durch falsches Gerücht von Jerusalem's Mauern, 2 Kön. 19, 7; Jes. 37, 7. Er ist das agens, wie der Weltschöpfung, so der Weltregierung, vermöge dessen „Gott das winnende Spiel der creatürlichen Ursachen in jedem Augenblicke durchdringt und in jedem Moment an allen Punkten in der unbeschränkten Gewalt seiner Allmacht hat und ihre Verknüpfung und Verkettung und den letzten Erfolg durch jene ihm allein angehörende Thätigkeit, die wir Zufall nennen, regelt“¹⁾; er ist das Leben Gottes in der Welt.

II.

Freilich ist in der eben entwickelten Grundanschauung des Alten Testaments vom Geiste Gottes eigentlich nur seine *ἐνέργεια*, seine eigenthümliche Wirkungsweise, angegeben, und von seinem Verhältniß zu Gottes Persönlichkeit nichts gesagt. Und wie ist dieß zu denken? Ist der Geist ein Geist in Gott, ein Vermögen Gottes, oder ist Gott im Geiste, so daß der Geist nur die transitive Erscheinung, die Form der Einwirkung Gottes auf, seiner Offenbarung an die Welt ist? Oder ist Beides identisch, Gott und Geist, so daß die Scheidung der Namen אלהים und יהוה keinen Schluß zuläßt auf die Fassung des göttlichen Wesens und Wirkens im alten Bunde?

Weder 1 Mos. 1, 2 noch eine andere der bisher in Betracht gezogenen Stellen giebt uns auf diese Fragen ausreichende Antwort. Denn daraus, daß Ps. 33, 6 das Wort Gottes, also seine Willensbezeugung, in Parallelismus gesetzt ist mit dem יהוה פיר, folgt nicht die Identität des Wortes mit dem Geisthauch — worauf die Exegese von Steudel, Vorlesungen über Theol. des A. Testam., Ausg. von Dehler, 1840, S. 199, Hupfeld z. d. St., Göttingen, bibl. Theol. Bd. I, S. 134, hinstrebt, — sondern, wie oben nachgewiesen, das Gegentheil. Andererseits liegt es ebenso auf der Hand, daß die Verknüpfung des lebendigen Inhaltes beider Stellen durch Hineintragung der dogmatisch fixirten Begriffe: Gott, Wort, Geist, ein unzulässiges *ὁστερον πρότερον* ist (vgl. unten VII.)²⁾. Allerdings kann man

¹⁾ Rothe, Ethik, I, 124.

²⁾ Hofmann a. a. O. I, 103: Der Psalmist sagt nicht sowohl, wodurch die Welt geschaffen worden, als vielmehr, daß sie geschaffen, d. i. lediglich von Gott ins Dasein gerufen.

wohl sagen, daß die Angabe 1 Mos. 1, 2 auf ein innergöttliches Verhältniß schließen lasse, das den geschichtlichen Proceß bestimmt hat ¹⁾ (denn der Begriff der geschichtlichen Selbstvollziehung Gottes gehört nicht dem Alten Testament, sondern Hofmann an), aber über die Art dieses Verhältnisses fehlt jede ausdrückliche Bestimmung. Selbst in der sehr vorsichtig gehaltenen Aufstellung Hofmann's, daß der Geist erscheine „als ein vom Ich Gottes geschiedenes Etwas, welches Gott zum Lebensgrunde der Welt mache“ (a. a. O. I, 187), liegt schon ein Zubiel; es ist weder von einem Ich Gottes und einem Verhältniß des Geistes zu demselben, noch von einem Machen oder Setzen Gottes in Bezug auf den Geist die Rede.

Die Möglichkeit, unsere Untersuchung einen Schritt weiter zu führen, giebt uns die Stelle Jes. 40, 13: **מִי חֶזְקוֹ אֵת רִיחַ יְהוָה**. Ob **חֶזַק** hier abmessen, ausmessen, ergründen, oder leiten, Anleitung geben, bestimmend beeinflussen (so Gesen. thesaur. und Knobel) bedeute, ist zweifelhaft. Für jene Bedeutung spricht der Umstand, daß das Wort im vorhergehenden Verse so übersetzt werden muß und daß die zweite selten ist; für diese der Parallelismus und B. 14. Doch thut diese Ungewißheit nichts zur Sache; so viel ist offenbar, daß, mag man das Verbum nach Belieben übersetzen, das Object **רִיחַ** hier jedenfalls ein innerliches Vermögen Gottes bezeichnet, welches sich zu seinem Wesen ebenso verhält wie der Menscheng Geist, die Innenseite des Lebens, zum menschlichen Wesen (dieselbe Analogie wie 1 Kor. 2, 11. Vgl. auch Am. 6, 8, wo noch concreter von einer **נֶפֶשׁ** in Gott geredet wird). Der Zusammenhang lehrt, daß der Geist Gottes zwar auch hier wie 1 Mos. 1, 2 eine über der Welt stehende Macht ist, daß er aber nicht nach seiner Energie, als Lebensgrund des Geschaffenen, sondern nach seinem Verhältniß zur Persönlichkeit Gottes, als disponirende geistige Kraft, als geistiges Vermögen an und in Gott, vorgestellt wird.

Und so werden wir hier auf eine neue Seite der Untersuchung und zugleich auf einen Weg gewiesen, Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen zu gewinnen, der allen Religionen gemeinsam ist und im Alten Testament in der Lehre vom Ebenbild Gottes seine eigenthümliche Begründung findet: auf den des Anthropomorphis-

¹⁾ Hofmann a. a. O. I, 268, vgl. 187. Freilich sehe ich nicht, wie sich diese Behauptung mit der Epitome S. 186: „keine alttestamentliche Lehre vom Geiste Gottes“, verträgt.

mus¹⁾. Während jene oberste Grundanschauung vom Geiste Gottes als dem Lebensgrunde alles Daseins in der Welt zu den unmittelbaren, intuitiven Wahrheiten der Offenbarung gehört, welche, ohne dialektische Vermittelung empfunden und hingestellt, den Grund und die beherrschende Voraussetzung einer bestimmten Religionsform und Entwicklung der religiösen Erkenntniß bilden, treten wir mit dieser Erkenntniß vom Geist in Gott in den Kreis der durch Induction gewonnenen religiösen Erkenntnisse, welche in fortschreitender Beziehung auf jenen Grund die Entwicklung selbst bilden. (Diese Induction ist in der Schrift selbst ausdrücklich vollzogen, Ps. 94, 9.) Und es darf keine von diesen beiden Seiten übersehen werden. Eine Einseitigkeit war es, wenn Bretschneider (systemat. Entwicklung 2c., S. 415) aus der „anthropopathischen Denkart“ alle Lehre vom Geiste Gottes vor dem Exil meinte herleiten zu können, eine Einseitigkeit aber auch, wenn Rahnis²⁾ nur die andere Seite, die selbständige Existenz des Geistes als Lebensgrund und Heiligungsgrund, ins Auge faßte.

Es wird aber nöthig sein, damit wir die Consequenzen, die sich aus der Erkenntniß der Analogie zwischen Menscheng Geist und Gottesgeist im Alten Testament ergeben, sicher ziehen können, vorerst eine feste Anschauung davon zu gewinnen, was im Alten Testament dem Menscheng Geist an Wesen und Erscheinung zugeschrieben wird. Und auch in anderer Hinsicht wird diese Untersuchung wichtig sein, nämlich um die Möglichkeit und Art der Einwirkung zu begreifen, welche nach alttestamentlicher Anschauung der Gottesgeist auf den Menscheng Geist haben kann und hat.

Auch vom Menscheng Geiste gilt zunächst die Grundanschauung des Geistwesens: er ist das Lebendwirkende in und gegenüber der Materie und heißt deshalb ausdrücklich רִיחַ חַיִּים, Geist des Lebens, 1 Mos. 6, 17. 7, 15. 22, nur mit dem Unterschiede von 1 Mos. 1, 2, daß dem Lebensgeiste des Menschen wie des Thieres nicht die allgemeine Materie, sondern eine bereits von Gott ihm zur Disposition gestellte und gestaltete (vgl. namentlich Ezech. 37, 8 f.), sein Leib, gegenübersteht, nicht הָדָר oder עֶפֶר, sondern בָּשָׂר, Hiob 12, 10; 4 Mos. 16, 22;

1) Vgl. Beck, Lehrwissenschaft, S. 103: Der heil. Geist, der Odem Gottes, in welchem die göttliche Lebenskraft ist und sich äußert, wie die menschliche im Odem des Menschen.

2) In der „Lehre vom heil. Geist“. Aehnlich de Wette, biblische Dogmatik, §. 87.

27, 16; 1 Mos. 6, 17 ¹⁾. Daß dieß lebewirkende agens im Menschen aus dem Princip des creatürlichen Lebens, aus dem Geist über den Wassern, her stammt, folgt aus dem unter I. Gesagten ²⁾, und dasselbe sagt auch 1 Mos. 2, 7, nur mit der Eigenthümlichkeit, daß das principium nascendi und der actus creandi, 1 Mos. 1, 2 auseinandergelegt als Geist und Wort, hier zur persönlichen Handlung Gottes combinirt werden: Gott blies den Odem (der ausdrücklich ein Hauch des Lebensgeistes genannt wird, נְשִׁמַת רִיחָה הָיָה, 1 Mos. 7, 22) ein. Dadurch wird zwar nicht, wie schon oben gezeigt, dem Menschen eine Prärogative vor den Thieren in Bezug auf ihr Verhältniß zu dem gemeinschaftlichen Lebensgrund im Gottesgeiste zugeschrieben (wie Steudel meint, a. a. O. S. 86), aber es wird auf das Verhältniß zwischen Gott und Mensch ein eigenthümliches Licht geworfen: sie verhalten sich wie Person zu Person. 1 Mos. 1, 2 sprach Gott und der Geist wirkte dem Unbestimmten gegenüber, hier handelt Gott einer individuell zu belebenden Gestaltung gegenüber. Es ist also die unmittelbare Anknüpfung des creatürlichen Lebens an Gott, und eine desto innigere, je entwickelter und entwicklungsfähiger das Leben ist, auch in Hinsicht auf die Auffassung der Herkunft des Menschengeistes alttestamentliches Princip. Die Rehrseite davon, die in der weiteren Entwicklung des religiösen Denkens hervortritt, ist die völlige Abhängigkeit des Menschengeistes von Gott. Wie Er ihn gegeben hat, Jes. 42, 5, so hält er ihn in seiner Hand, Hiob 12, 10; lediglich durch seine Aufsicht wird er bewahrt, Hiob 10, 12, und zieht er ihn ein, so geht das Geschöpf unter, Ps. 104, 29; Hiob 34, 14, vgl. Ps. 31, 6. So kann endlich die lebensvolle und erhebende Wahrheit, daß durch den Geist von Gott unser Fleisch lebt, beim Coheleth zum zweischneidigen Schwert werden, das sich gegen die

¹⁾ Delitsch (a. a. O. S. 85) will zwar auch dem Wort נֶפֶשׁ den allgemeinen Begriff der Materie vindiciren, aber der etymologische Beweis, den er beibringt, ist nicht glücklich. Das arabische Verbum baschara heiße „etwas an die Oberfläche streifen, also נֶפֶשׁ das Tastbare, Greifbare, und erst abgeleiteterweise „Fleisch“. Aber das entsprechende Substantiv im Arabischen bedeutet nicht caro, sondern cutis, und daraus ergiebt sich ganz klar der Sachverhalt, daß im Arabischen das Verbum vom concretum seine Bedeutung gewonnen, und daß also auch die hebräische Substantivbedeutung caro ursprünglicher sein wird als die arabische Verbalbedeutung.

²⁾ Hirzel zu Hiob 32, 8: Alle physisch-geistige Kraft im Menschen denkt sich der Hebräer als eine göttliche Einhauchung.

eigene Lebensfreudigkeit lehrt: da von Gott alles Leben ist, das menschliche wie das thierische, 3, 19. 20, so ist unser Leben ein Fremdes in uns, das uns nicht gehört, 8, 8, das die Materie wieder herausgeben muß auf fremden Willen, um zu werden, was sie gewesen, Staub, 3, 20. 12, 7. Daß auch die Vorstellung des menschlichen Geistes sich an ein sinnliches Substrat, den Athem als die primitivste und allgemeinste Lebensthätigkeit, vgl. Ps. 135, 16 f., heftet, bedarf um so weniger eines besonderen Nachweises, als dieselbe Erscheinung sich in den meisten Sprachen wiederholt ¹⁾.

Als Grund der Lebenserscheinungen wird die Ruach metonymisch für diese Erscheinungen selbst gesetzt. Geist ist nicht bloß das physische Lebensprincip, wie in der Formel *חַיַּתָּה רוּחִי* u. ähnl. (Beispiele bei Gesen. thes. I, 467b) und in Verbindungen wie *רוּחִי נִפְּלָה*, Hiob 17, 1, *vis vitalis exhausta est* (Gesen.), *רוּחִי נִחַיָּה*, in vitam reduxit, Jes. 57, 15, *רוּחִי רוּחַ יַעֲקֹב*, der Geist Jakob's lebte auf, ward neu belebt, 1 Mos. 45, 27, sondern auch thätiges Leben. Von den todten Götzen wird gesagt *בָּם אֵין רוּחַ* oder *בְּפִיהֶם*, Ps. 135, 17; Jer. 10, 14. 51, 17; Hab. 2, 19; und dieselbe Formel bezeichnet den Tod, Ezech. 37, 8, und die todähnliche Erstarrung des höchsten Erstauens, 1 Kön. 10, 5 (der höchsten Verzücung, vgl. Ezech. 2, 2²⁾). Und daß damit nicht bloß die nach innen gerichtete Lebensthätigkeit, die geistige, sondern das physische Leben in seiner allgemeinsten Form gemeint sei, zeigen Stellen wie 1 Sam. 30, 12; Richt. 15, 19, in denen gesagt wird, daß durch Hunger und Durst der Geist erlösche, durch Speise und Trank genährt werde, wie Hiob 6, 4, wo es heißt, daß die Ruach das Gift der Pfeile der Krankheit trinke. Das ganze Leben ist *רוּחַ*, Jes. 42, 5, wie es durch Gottes Hut bewahrt, Hiob 10, 12, und daher auch in seinem irdischen Bestand durch Frömmigkeit und Gottwohlgefälligkeit gesichert und erhalten wird,

¹⁾ Ps. 135, 16 f. wird den Göttern alle Lebensthätigkeit abgesprochen durch eine Klimax, die durch *לֹא הוּא*, ne quidem, mit dem Athmen abgeschlossen wird, während die andere Thätigkeit des Mundes, das Sprechen, als die vollkommenste sie beginnt. — Zugleich zeigt die obige Bemerkung, wie schon zwischen 1 Mos. 1, 2 und Ps. 33, 6 die Induction vom Menscheng Geist auf den Gottesgeist eingetreten ist, da der Wind 1 Mos. 1, 2 hier schon zum Hauch des Mundes Gottes geworden ist.

²⁾ Nach der gewöhnlichen Erklärung, daß *רוּחַ* = *נֶפֶשׁ*, die sich freilich weiter unten als verwerflich herausstellen wird.

Jes. 38, 16¹⁾. Leben heißt רָחַץ in ganz ähnlicher Gedankenverbindung auch an der vielgedeuteten Stelle Mal. 2, 15: וְשֹׂאֵר רָחַץ לֹרֶמְמָה הָאֶחָד מִבְּקֶשׁ זֶרַע אֱלֹהִים וְנִשְׁמָרְתָּם בְּרוּחַכֶּם וּבְאִשָּׁת: נִעְוֵרִיךְ אֶל-יְבוּדָ: Der Prophet redet B. 10—14 von der Verstossung der Frauen und droht denen, die in diesem Stücke frebeln, mit Ausrottung. Er begegnet in dem vorliegenden Verse dem Einwurfe, der ihm gemacht werden konnte: „Hat es nicht Einer [Abraham] gethan [da er die Hagar verstieß], und dennoch blieb er am Leben?“ So, meine ich, muß das erste Versviertel übersetzt werden. Denn das לֹא mit Ewald (Lehrb. 6. Aufl. S. 698) und Umbreit als Frage aufzufassen und nicht als Negation (Maurer, Hitzig zu d. St., Hofmann a. a. O. II, 2, 372, 1. A.), zwingt die deutliche Rückbeziehung in dem וְנִשְׁמָרְתָּם הָאֶחָד: „Und was [that] der Eine?“, die eine positive Prämisse voraussetzt. „Er suchte Samen Gottes“, lautet die Antwort. Beides, Frage und Antwort, konnte nicht wohl gesagt werden, wenn in dem ersten Viertel אֶחָד לֹא zu combiniren und „Niemand“ zu übersetzen wäre. Und dieser „Eine“ ist offenbar Abraham. Denn kein anderes Beispiel durfte so als bekannt, zugleich so als übliche Berufung vorausgesetzt werden, als das des Stammvaters, auf den ja auch noch zu Christi Zeiten die Juden so gern sich beriefen. Und mit Ewald und Hofmann zu עֲשֵׂה ein anderes Subject zu suppliren, etwa Gott, ist nicht Ursache. Hofmann sagt zwar, אֶחָד sei Object, allein er bleibt den Grund schuldig. So lange also die durch diese Supplirung gewonnene Uebersetzung nicht einen evident besseren Sinn giebt als die andere, näher liegende, wird man zu ihr seine Zuflucht nicht nehmen dürfen. Nun aber übersetzt Ewald: „Und hat nicht Einer sie geschaffen und gebührt ihm nicht der ganze Geist?“ Was damit gesagt sein soll, ist unverständ-

¹⁾ Vgl. die Commentare zu dieser merkwürdigen Stelle. Statt רָחַץ mit Ewald (ausführl. Lehrbuch, 6. Aufl. S. 642, Anm.) und Knobel z. d. St. רָחַץ zu lesen, sehe ich keine hinreichende Nöthigung. Wollten wir allerdings übersetzen: „Darin besteht mein ganzes Geistesleben“, wie Ewald bei Haltung der gewöhnlichen Lesart für nothwendig erachtet, so wäre die Trennung des לְכָל von רָחַץ unerträglich. Aber diese Uebersetzung scheint mir unstatthaft. Meines Erachtens ist לְכָל adverbial zu fassen, wie לְרַב, לְצָדֵק, לְאֵת, כְּלִיל = כְּלִיל (καθ' ὅλον Apgesch. 4, 18), in universum, prorsus, und somit zu übersetzen: „Durchaus beruht auf ihnen mein Leben“. Die Anschauung, daß die Dauer des physischen Lebens von der Frömmigkeit abhängt, ist eine der geläufigsten im Alten Testament.

lich. Die Vergeltungsidee, die herbeigezogen wird, um Sinn hineinzubringen („der Geist gehört Jehovah, wird also Rechenschaft ablegen müssen“) ist ganz fern abliegend und dem Geiste des Alten Testaments, das auf dieseitige Vergeltung dringt (s. auch hier B. 12), widerstrebend; auch ist, wenn sie in den Worten liegen soll, das **אשר** überflüssig und ohne Sinn. Andererseits übersetzt Hofmann: „Nicht Einen hatte Jehovah geschaffen, er hatte dann noch einen Rest von Lebensodem übrig“; das soll heißen: nicht ist das Weib mit einem Rest von Lebensodem geschaffen, den Gott von der Schöpfung des Mannes übrig hatte und nicht unverwendet lassen wollte, sondern sie sind beide mit gleicher Ehre und Absicht Gottes Geschöpfe. Das ist künstlich und ebenfalls wider den Geist des Alten Testaments; denn aus dem Schöpfungsbericht der Genesis wenigstens geht von dieser Gleichordnung der beiden ersten Menschen nichts hervor, eher das Gegentheil. Ist also Abraham (**אברהם**) Subject zu **עשה** und demnach der Sinn der ersten drei Worte unzweifelhaft, so ist offenbar in den folgenden Worten **לר** **אשר** **רוח** für **ל** die Bedeutung „Intelligenz“, „Verstand“ (Maurer), „moralischer Sinn“ (Hizig) mit dem von diesen Auslegern aufgestellten Zusammenhange von selbst weggefallen und auch an eine ironische Wendung (Abraham hat dieß gethan, und doch — er hatte einen Rest von Verstand!) dürfte schon des **אשר** wegen schwerlich zu denken sein. Ebenso wenig paßt Umbreit's Auffassung ¹⁾, der „Lebensgeist“ übersetzt, aber „Zeugungskraft“ erklärt. Daß Abraham die Hagar mit einem Rest von Zeugungskraft, d. i. im hohen Alter, verstieß, hatte für die Zeitgenossen Maleachi's wenig praktische Bedeutung und ist für ihren Mund wohl ein zu raffinirter Einwand. Ganz einfach vielmehr erklären sich die Worte, wenn man auf B. 12 zurückblickt, wo Maleachi droht: „Gott wird euch ausrotten, wenn ihr's thut.“ Diese Drohung giebt von selbst die Gegenrede an die Hand: „Abraham hat's doch auch gethan und ward nicht ausgerottet“ (**אשר** **רוח** wie **אשר** **עמר** Jes. 11, 11), also **רוח** = **חיים**, Leben. Daran schließt sich vortrefflich die Widerlegung: „Was that jener? Er suchte Samen Gottes“, d. i. die von Gott verheißene Nachkommenschaft. „Ihr aber“, die ihr nicht in diesem Fall einer von Gott ausdrücklich gebotenen Ausnahme steht, sondern eurer Lust folgt, „hütet euch für euer Le-

¹⁾ Aehnlich Rildert: Erieb. Roos, fundam. psychologiae ex S. S. collecta, Tub. 1769, p. 73: viel Feuer und Lebhaftigkeit.

ben.“ Schon das hat unsere Auslegung für sich, und das ist gewiß ein wesentliches Moment, daß sie nicht, wie die von Hofmann (Lebensodem — Zorn), Maurer (Intelligenz — Leben), Hixig (moralischer Sinn — Leben) eine doppelte Fassung des קדש nöthig macht.

Liegt so im Begriff des Geistes zugleich Centrum und Peripherie, Triebkraft und Umfang des ganzen Lebens, so werden nicht minder auf ihn im Einzelnen alle nach innen gewandten Lebensthätigkeiten bezogen, die wir als Seelenthätigkeiten und Geistesenthätigkeiten, Affecte, Willensrichtung und Intelligenz, Empfindung, Anschauung und Begriffsbildung, als θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν , θυμικόν und λογιστικόν u. s. w., zu scheiden pflegen. Das Alte Testament weiß von diesen Trennungen wohl dem Factum und empirischen Bestehen nach: das ist allgemein und evident; aber nicht dem Princip nach. Es schaut alle Strahlungen des Lebens in der Einheit, aus dem einen Brennpunkt hervorgehend, der in der קדש von Gott den Erdenfloß zum Menschen machte, der als קדש dem ganzen Menschenleben zu Grunde liegt. Wenn Roos und Beck ein dreifaches Princip, כח , לב , קדש , der biblischen Seelenlehre zu Grunde legen wollen, so hat das zwar einen scheinbaren Anhalt im Sprachgebrauch, da auch die beiden ersten Worte als Substrate geistiger Thätigkeiten gebraucht werden: aber es hat keinen Grund in der Gesamtanschauung des Alten Testaments, da man schwerlich der כח und dem לב irgendwo eine Thätigkeit wird zugeschrieben finden, die nicht anderswo der Ruach zugeschrieben wird, und somit diese als die gemeinschaftliche, zusammenfassende Grundlage, jene beiden lediglich als Functionen (oder bildliche Ausdrücke für Functionen) derselben anzusehen sind ¹⁾. Zum mindesten war es inconsequent, dann nicht auch die קדש als viertes Princip aufzustellen. — Wenn andererseits Delitzsch, Hofmann, Auberlen (in Herzog's Real-Encycl., Art. „Geist des Menschen“) die Frage: ob Dichotomie oder Trichotomie? ins Alte Testament hineinragen, so ist dieß nichts als eine Verwirrung der einfachen Sachlage durch eine dem Geiste des Alten Testaments fremde Begriffsklitterung ²⁾.

¹⁾ Cf. Anastasius Sinaita, *περὶ τοῦ κατ' εἰκόνα καὶ κατ' ὁμοίωσιν τῆς τοῦ ἀνθρώπου ὑπὸ θεοῦ κατασκευῆς* (abgedruckt bei Tarinus, Origenis philocalia, Par. 1613): *εἰ ὅστερ' εἰς τὸ πνεῦμα ἐξ αὐτῆς, νεκρὰ λοιπόν, οὐ ζωτικὴ ἡ ψυχὴ*. p. 580. Er nennt das *πνεῦμα* das *ζωτικὸν καὶ οὐστατικὸν καὶ συμπληρωτικὸν* des inneren Menschen.

²⁾ Theodoret. dial. II (IV, pag. 79): *ἡ θεία γραφὴ μίαν οἶδεν, οὐ δύο ψυχὰς*. Vgl. auch Baumgarten-Crusius, bibl. Theol. S. 322; Stirn in Steubell's Zeitschrift, 1834, S. 26 f.; Schenkel, Dogmatik, II, 1, S. 105, Anm.

Zunächst hebt sich von dem Naturleben des Menschen, halb noch demselben angehörig, halb in die Sphäre des selbstbewußten Lebens hineinragend, die Bewegung des Gemüths durch Affecte und Leidenschaften ab. Es liegt in der naturwüchsigcn Anschauung aller Völker, die noch im Werden begriffen sind, daß sie in dem Affecte der inneren Aufregung, des Zornes, der bei ihnen unter allen Affecten am ehesten und meisten sich geltend macht, die erste Bethätigung des inneren Lebens, ja die Gemüthsthat *κατ' ἐξοχήν* sehen. Daher die ursprüngliche Bedeutung und nachherige Doppeldeutigkeit der Worte *θυμός*, animus, Muth, die erst allmählich die concrete Wucht ihres Begriffs einbüßen und aus Bezeichnungen der inneren Aufwallung zu allgemeinen Bezeichnungen des Geisteslebens werden. Im Hebräischen kommt dazu die anschauliche Art, Seelenthätigkeiten mit einem Leibesorgane verknüpft zu denken. Das Organ des Zornes ist die Nase, seine Function und Manifestation das Schnauben, zusammenhängend mit heftigem Athmen. So leitet eine doppelte Sprachnothwendigkeit darauf, den aufwallenden Zorn nicht blos der Ruach zuzuschreiben, sondern selbst *ח* zu nennen, entweder in Verbindung mit *רוח*. Hiob 4, 9; Ps. 18, 16, oder auch absolut, Richt. 8, 3; Jes. 33, 11. 25, 4. Ebenso heißt *ח* das übermüthige Schnauben des stolzen Machthabers, Ps. 76, 13; und die vertiefte psychologische Betrachtung des Buchs Hiob bezeichnet so auch den inneren herben Unmuth des Dulders, Hiob 19, 17. 15, 13. So sprechen die Sprichwörter 25, 28. 16, 32, vgl. Coh. 7, 9, von einem Bezwingen der *ח*, des zornigen Affects, scheinbar uneingedenk, daß auch die Kraft der Bezwingung in der (nur anders gefaßten) Ruach liegen muß. Weit selbstständiger, als Substrat und Empfindung, erscheint allen anderen Affecten gegenüber die *ח*; diese heißen selbst niemals *ח*, sondern werden durch Combination eines Substantivs oder Verbums mit derselben bezeichnet. So die innere Unruhe, Beängstigung, 1 Mos. 41, 8; die Verbitterung, 1 Mos. 26, 35; 1 Sam. 1, 15; die Ungeduld, Hiob 21, 4 (und in Analogie und Gegensatz dazu spät und wider den ursprünglichen Sprachgeist, der bei allen diesen Verbindungen an eine innere Aufregung denkt, auch *ח* *קָנָה*, Geduld, Coh. 7, 8); der Hochmuth, Sprichw. 16, 18. Diesen aufreizenden Wallungen der Lebensthätigkeit steht die Unterdrückung derselben gegenüber, die Demüthigung, Zerknirschung, Zerschlagenheit, Gebrochenheit des Geistes, Jes. 57, 15. 66, 2; Ps. 34, 19. 51, 19. 77, 4. 142, 4; Sprichw. 17, 22.

Daß aber in allen diesen Beziehungen die נֶפֶשׁ als gesammte Lebensst̄tigkeit und Lebensfähigkeit, nicht als ein einzelnes Vermögen gefaßt wird, geht deutlich aus Stellen hervor wie Jes. 57, 15, wo in einem höheren Sinne von Gottes Thätigkeit gegenüber diesen Gedeimüthigten und Zerschlagenen ganz dasselbe gesagt wird wie an den oben angeführten Stellen von der Wirkung des Essens und Trinkens: er bringe dieselben wieder zum Leben, וַיְחַיֵּם , vgl. Ps. 146, 7 ff. Nur hat die allgemeine Bezeichnung des Lebens eine nähere Bestimmung erhalten, die des Lebensgrundes, der durch die Objecte der Empfindung erregt wird: das Leben ist nicht mehr, wie auf der ersten Stufe, entgegengesetzt dem Tode, dem Nichtsein, sondern der Fühllosigkeit; es ist Seelenleben, Gemüth.

Als solches verhält es sich den Affecten gegenüber passiv. Activ gedacht wird es zur Richtung; beides läuft den Hebräern wie uns im Geiste zusammen, sowohl die Fähigkeit des Empfindens als die Gesammtrichtung des Lebens. So, nicht mehr als Sitz der Affecte, sondern als Ursprung der Lebensrichtung und als diese selbst gefaßt, erscheint die Ruach (identisch und parallel mit רוּחַ wie in der vorigen Bedeutung mit נֶפֶשׁ), wenn ihr die vom Volk abweichende, Gott wohlgefällige Sinnesrichtung Caleb's, 4 Mos. 14, 24, das feste Beharren des Menschen an Gott, Ps. 78, 8, der Trieb zum Gottesdienste, 2 Mos. 35, 21., vgl. 25, 2, zugeeignet wird. So heißt es Ps. 32, 2: Wohl dem Mann, in dessen נֶפֶשׁ kein Trug ist; so richtet sich am Morgen schon der Geist, das Sinnen und Trachten des Frommen Gott zu, Jes. 26, 9. Auch 1 Chron. 12, 18 gehört hierher ¹⁾, wie überhaupt diese Bedeutung (= mens) namentlich in den späteren Büchern hervortritt, Ezech. 11, 19; 1 Chron. 28, 12, 5, 26. 2 Chron. 21, 16. 36, 22. Esr. 1, 1.

Und hier ist es, wo der ethische Factor bestimmend in den Begriff der נֶפֶשׁ eingreift. Eine Gemüthsrichtung ist beim durchgebildeten, namentlich beim gottbewußten, also entweder für oder wider Gott entschiedenen Menschen nicht denkbar ohne Einfluß des Charak-

¹⁾ Denn wenn es dort von Amasa heißt, daß, als David in seine Gesinnungen und die seiner Begleiter Zweifel zu setzen schien, ihn der Geist erfüllte (לִבְשָׁה , vgl. Richt. 6, 34 und Luc. 24, 49), daß er sprach: „Dein, David, [sind wir] und Friede mit dir, Sohn Isai's“, so ist bei נֶפֶשׁ weder an Tapferkeit (Ges. thes.) noch an eine prophetische Begeisterung zu denken (sonst müßte es heißen נֶפֶשׁ נֶפֶשׁ), sondern an einen inwendigen, wenn auch immerhin elastischen, so doch nicht übernatürlichen (das ginge wider die Situation) Antrieb.

ters, ohne Willen. Zeigt sich dieß in den bereits angeführten Stellen meist nur insoweit, daß entweder gesagt wird, die Richtung sei Gott wohlgefällig gewesen (4 Mos. a. a. O.) oder Gott habe sie erregt, bestimmt (Chron. a. a. O.) — in beiden Fällen ist die ¹¹ neutral gedacht —, so ist ein Ansatz ethischer Fassung schon da vorhanden, wo die genuine Gemüthsthätigkeit des Muthes mit der Färbung der im Willen wurzelnden männlichen Thatkraft, der Mannhaftigkeit, Tapferkeit erscheint, 4 Mos. 27, 18; Jos. 2, 11. 5, 1; Jes. 19, 3 ¹⁾. Und noch mehr tritt dieser sittliche Charakter zu Tage, wenn die freie fröhliche Lust, Gott zu dienen ²⁾ (רצה נריבה), 2 Mos. 35, 21, vgl. 25, 2, Ps. 51, 14, oder wenn umgekehrt die widergöttliche Willensrichtung in Sihon 5 Mos. 2, 30 Ruach genannt wird.

Die Willensrichtung aber des vernünftigen Wesens ist wiederum nicht für sich bestehend, sondern empfängt ihre Bestimmung und Stütze anderstwoher. In letzter Instanz freilich vom Gottesbewußtsein und der Stellung zu Gott. Dazwischen aber liegen die Mittelbestimmungen der sittlichen Grundsätze, die dem Menschen Frömmigkeit und Erfahrung zugleich an die Hand giebt, und die nun als Weisheit von der Vernunft, der Reflexion aus auf sein Wollen Einfluß üben ³⁾. Und auch das Vermögen, ja die Summe dieses Intellects gehört dem gemeinschaftlichen Lebensgrunde der Ruach an und wird Geist genannt (wenn schon nicht in so ausschließlicher Weise wie bei uns ⁴⁾), Jes. 29, 24; Hiob 32, 18. 20, 8; Sprüchw. 29, 11: Alles, was er weiß, (כל-דרכו) giebt der Narr heraus, aber der Weise hält damit zurück. (Vgl. 17, 27 und Hiob 36, 4: Wessen Geist [נפשו])

¹⁾ Wo die Bedeutung „Muth“ gegenüber den anderen: „Weisheit“ (Knobel), „der gute Geist“ (Rahnis), wegen des Parallelismus zu B. 1 zu halten ist.

²⁾ Vgl. Hupfeld, Psalmen, II, 184 f. III, 22.

³⁾ Von dieser Vermittelung und inneren Einheit zwischen Willensrichtung und Intellect legt das Alte Testament allenthalben Zeugniß ab. In der That ist der Intellect (nicht bloß wenn er ¹¹ genannt wird, sondern überhaupt) und ist namentlich die Weisheit den Hebräern durchaus ein praktisches Vermögen, und die unter uns gebräuchliche rein theoretische Auffassung des Wortes ist dem Alten Testament fremd. Vgl. Hupfeld zu Ps. 14, 1; Hengstenberg, Christologie, II, 131.

⁴⁾ Adermann, Stud. u. Krit. 1839, S. 919: Unser Blick richtet sich bei dem Wort „Geist“ zunächst auf das, was er an sich und für sich ist, der des Orientalen aber auf das, was durch ihn im Leben geschieht; wir fassen beim Geist zunächst das Denkende, der Orientale zunächst das Bewegende desselben auf.

quilt aus dir? Spott, als hätte Bildad seine Weisheit anderswoher.)

Und so kann im höchsten Sinne der Geist gefaßt werden als das gesammte inwendige Leben des Menschen, in welchem das Bewußtsein Gottes und das Bewußtsein seiner selbst beschlossen ist, Jes. 26, 9; Sprüchw. 20, 27 ¹⁾. So sehr aber ist der Begriff des Antriebs, der Willens- und Lebensrichtung Centrum in dieser höchsten Stufe des Geistbegriffs, daß das Wort ²⁾ auch, ganz vom physischen Lebensgrunde losgerissen, lediglich den inneren Antrieb, der den Willen eines Einzelnen oder einer ganzen Gesamtheit (Hos. 4, 12) bestimmt, bezeichnen kann ³⁾. So wird von einem Geist der Weisheit gesprochen, 5 Mos. 34, 9, aber auch von einem Geist der Eifersucht, 4 Mos. 5, 4, der Zwietracht, Richt. 9, 23, des Schwindels, Jes. 19, 14, der Hurerei (= Gögendienst), Hos. 4, 12, der Verunreinigung, Sach. 13, 2 ³⁾.

Das ist die Auffassung des Alten Testaments vom Geist im Menschen. Schon die Mannichfaltigkeit der Äußerungen wird uns abhalten müssen, die lebendige Fülle in die Enge einer todten Formel einzuzwängen. Im Allgemeinen aber werden wir nicht fehlgreifen, wenn wir sagen, daß der Geist im Menschen die thätige Lebenskraft bezeichnet, aus der die Fülle aller Lebensäußerungen hervorgeht ⁴⁾.

Und von der so gewonnenen Erkenntniß aus wird es uns nicht schwer werden, die Aussagen des Alten Testaments, die vom Geiste Gottes als Geist in Gott gethan werden, zu verstehen und zu übersehen.

Als Vermögen des Affects (נפש) erscheint die ⁵⁾ נפש, wenn mit

¹⁾ Vgl. Auberlen bei Herzog, Real-Encycl. IV, 731.

²⁾ Gesen. thes.: commune multorum ingenium atque indoles; nicht genau. Besser Rahnis a. a. O. S. 16 f.: „ein über die Persönlichkeit hinausgreifendes, dieselbe beherrschendes Princip; — eine allgemeine Lebensmacht, durch welche der Mensch bestimmt wird im guten und im bösen Sinn.“ Nur hätte Rahnis diese Bedeutung nicht so ausschließlich betonen sollen, daß darüber der individuelle persönliche Geist des Menschen ganz in den Hintergrund tritt, wodurch das ganze Geistesleben überall aus einer ethischen Mannichfaltigkeit und Lebendigkeit in den willenlosen Fluß eines hyperphysischen und doch physischen Processes verandelt wird.

³⁾ Vgl. Steudel a. a. O. S. 238.

⁴⁾ Aus dem Vergleich dieses Resultats mit dem der ersten Untersuchung ergibt sich, daß auch das Alte Testament den Menschen als Mikrokosmos weiß.

demselben Ausdruck, den Hiob 21, 4 vom Menschen braucht, Micha 2, 7 fragt: רוח ה' חסר, ist der Geist Gottes ungeduldig? wie auch in Verbindung mit demselben Verbum Gott ausdrücklich die Ruach als רוח zugeschrieben wird, Richt. 10, 16; Sach. 11, 8.

Die Fülle des Wissens, die schaffende Weisheit Gottes bedeutet ח in der oben genannten Stelle Jes. 40, 13 und so auch sein Wissen als das Alles durchspähende, überall gegenwärtige Ps. 139, 7, vgl. 1 f. 8 f.

Die ethische Richtung endlich des Willens und Lebens Gottes bezeichnet ח Ps. 143, 10: Lehre mich thun nach deinem Wohlgefallen, denn du bist mein Gott; dein Geist ist gut (vgl. Ps. 100, 5 und Hupfeld zu d. St.); er leite mich (vgl. Jes. 63, 14 und Knobel zu d. St.) auf ebenes Land. So auch Jes. 4, 4, wo der Geist ein Geist des Gerichts genannt wird.

Und hieran schließt sich die merkwürdige Bezeichnung רוח קדש ח, der Geist der Heiligkeit Gottes, Jes. 63, 10, die zwar weit entfernt ist, wie das *πνεῦμα ἁγίων* im Neuen Testament terminus technicus zu sein, vielmehr mit der Fülle der lebendigen prophetischen Anschauung vom Wesen und Wirken Gottes quillt und fließt, die aber ebenso die Spitze der alttestamentlichen Erkenntniß vom Geist in Gott darstellt, wie in der Erkenntniß der Heiligkeit Gottes selbst die Erkenntniß des göttlichen Wesens culminirt, 3 Mos. 19, 2. 20, 3. 22, 2.

III.

Wir können das Resultat der eben geschlossenen Untersuchung so fixiren: Gott hat durch die Schöpfung des Menschen sich in ein Verhältniß zu demselben gesetzt und offenbart sich in diesem Verhältniß als Persönlichkeit, analog der des Menschen, so daß in Gott wie im Menschen ein Geist Grund des Lebens ist und daß dieser Geist wie im Menschen empfindet, weiß, will; nur mit dem Unterschied, daß er nicht ein Geist der Endlichkeit und Sünde, sondern ein Geist der ewigen Heiligkeit ist.

Wenn schon in dieser Erkenntniß ein Fortschritt zu Tage tritt, indem der Geist Gottes, wie wir ihn unter I. als Schöpfergeist, als kosmischen Lebensgrund erkannt hatten, aus seiner leeren Größe und Unbestimmtheit heraus in eine lebendige Beziehung zur Persönlichkeit Gottes tritt und dadurch ethisch bestimmt wird, so ist doch der Werth des Resultates, da sein Schwerpunkt nicht in eine Aufklärung über das Wesen des Geistes selbst, sondern offenbar in die Frage über die

Persönlichkeit Gottes und die Art, sie zu denken, hineinfällt, für unsere Frage nicht zu hoch anzuschlagen.

Zumal, da jener Fortschritt nur ein scheinbarer ist. Denn nicht den dynamischen Grund alles physischen Lebens, den Geist Gottes an sich, wie wir ihn unter I. kennen lernten, haben wir ja in diesem Analogon des menschlichen Geistes wiedergefunden. Jener war principium agens und *αὐταρκες*; dieses war Function, Vermögen in Gott. Die Anerkennung des ersteren war schlechthin religiöse Forderung, die Erkenntniß des letzteren ist aus Verstandesvermittlung, Induction, hervorgegangen, also bloß Vorstellungsform. Es kann zugegeben werden, daß es lediglich für die menschliche Auffassungsgabe geredet sei, von einem geistigen Vermögen auch in Gott zu sprechen, das denke, empfinde, wolle, und daß die Wirklichkeit weit über diese nach Analogie benannten Entelechien hinausgehe; es kann vom Standpunkte des Alten Testaments aus nicht zugegeben werden, daß auch der Geist Gottes, der 1 Mos. 1, 2 als ein *ens reale* mit schlechthin einziger Wirksamkeit gelehrt wird, etwas bloß nach menschlicher Analogie Gedachtes, bloß Vorstellungsform sei. Es kann endlich der Geist Gottes, der über den Wassern schwebte, wohl gedacht werden als ein selbstständiges Sein — denn sein Verhältniß zu Gott ist ohne alle Bestimmung gelassen —, von dem Geist in Gott aber ein Fürsichsein auszusagen, geht ebenso wenig an, als wenn man dem Menschen seine Persönlichkeit, sein Leben gegenüberstellen wollte. — Und über diese Schwierigkeit sich so hinwegzuhelfen, daß man sagt: Geist Gottes (im letzteren Sinne) sei eine bloße Redewendung = Gott (Knobel, Prophetismus, I, 129, und zu Jes. 63, 10), ist eine nichtsagende Ausflucht. Es ist daher vor der Hand nöthig, daß wir den Unterschied des Geistes Gottes = göttliche Lebenskraft in der Welt, und des Geistes in Gott = persönliches Leben Gottes, als in der Anschauung des Alten Testaments begründet festhalten.

Wichtigere Consequenzen aber ergeben sich aus der Voruntersuchung über den Menscheng Geist, wenn wir von derselben aus die Stellen zu verstehen suchen, wo von einer Einwirkung des Gottesgeistes auf den Menscheng Geist die Rede ist. Doch wird ein volles Verständniß dieser Stellen nicht zu gewinnen sein, wenn nicht zuvor über das Verhältniß des Menscheng Geistes zum Gottesgeiste, das wir vorhin auf die Ähnlichkeit hin betrachtet haben, auch in Ansehung des Wesens die Anschauung des Alten Testaments festgestellt ist. Ist der Menscheng Geist ein Ausfluß des Gottesgeistes,

gleichen Wesens mit ihm — etwa wie Plato das Verhältniß der Menschenseele zur Weltseele bestimmt? ¹⁾ Oder ist er eine *res sui generis*, eigenartig, durch Schöpferact aus nichts hervorgebracht, dem Geiste Gottes entgegengesetzt?

Der mannichfaltige Zwiespalt dogmatischer und philosophischer Ansichten über dieses schwierige anthropologische Problem hat sich auch innerhalb der Betrachtung des Alten Testaments, auf die wir uns hier zu beschränken haben, geltend gemacht. Von der einen Seite steht die Kirchenlehre seit Alters her fest ²⁾, daß der Menscheng Geist (denn auch die Dichotomie ist Kirchenlehre) etwas Geschaffenes sei ³⁾: sei es nun, daß die individuellen Geister entnommen seien aus einem Schatz von Geist, den Gott vor Schöpfung des ersten Menschen geschaffen (so noch neuerdings H. A. Hahn, *sententia V. T. de natura hominis*, p. 10), sei es, daß er zu jedem Körper seine Seele schaffe, sei es, daß nach der Schöpfung der ersten Seele mit der Fortpflanzung des Leibes eine Fortpflanzung der Seelen stattfinde (auf dieser Bahn auch Roos a. a. D. S. 43, Steudel a. a. D. S. 87). Der Gegensatz, die wesentliche Einheit des Menscheng Geistes mit dem Gottesgeiste, kam gar nicht in Frage ⁴⁾ und konnte nicht in Frage kommen, so lange die Exegese lediglich die von der Dogmatik vorgezeichneten Bahnen wandelte. Auch der Rationalismus hat gemäß seiner deistischen Anlage, die Welt von Gott zu trennen, an diesem Stande der Meinungen nichts geändert ⁵⁾.

¹⁾ Vgl. namentlich Böckh, über die Bildung der Weltseele im Timäus des Plato, in Daub und Kreuzer's Studien, Bd. III.

²⁾ Vgl. Tertullian. *de anima*, opp. ed. Leop. IV, p. 173, und viele andere Stellen bei A. Hahn, Glaubenslehre, 2. Aufl. II, 22.

³⁾ Geistvoll, aber zugleich mit stark platonischer Färbung ausgesprochen von Anastasius Sinaita in der bereits citirten Schrift bei Lactinius, S. 606: *εἰ δὲ ψυχὴ οὐκ ἐκ γῆς γέγονεν, οὐκ ἐξ ἀέρος, οὐκ ἐξ ὑδάτων, οὐκ ἐκ πυρός, οὐκ ἐξ ἄλλης τινὸς ὑποστάσεως ἢ κτιστῆς οὐσίας τινὸς ὁρωμένης ἢ νοουμένης, ἀλλ' ἐξ αὐτῆς τῆς ἀρχαίου καὶ διδίου καὶ ἀκαταλήπτου καὶ ἀνερμηνεύτου καὶ ἀοράτου καὶ ἀσημασίτου καὶ ἀθανάτου καὶ ἀφθάρτου καὶ ἀψηλαφήτου καὶ ἀρρήεστου καὶ ἀσωμάτου φύσεως τοῦ θεοῦ· τὴν κτίσιν καὶ τὴν ὑπαρξιν καὶ τὴν πρόοδον διὰ τοῦ θείου ἐκείνου ἐμφυσηματος ἢ θεοεῖκελος καὶ θεόδοτος καὶ θεόμοιος καὶ θεόκτιστος ἡμετέρα ψυχὴ ἔσχευ.*

⁴⁾ Evangelisch-kirchlicher Ausdruck: *Anima a Deo, non ex Deo inspirata*. Unter den neuen Dogmatikern am schärfsten bei Thomasius, Christi Person und Werk, I, 136. 140 ff.

⁵⁾ Vgl. Bretschneider, system. Entw. S. 495; v. Eöln, bibl. Theol. I, 200.

Auf der anderen Seite steht nicht bloß Spinoza, bei dem die Identification von Gottesgeist und Menscheng Geist im Princip liegt (tract. theol.-pol. p. 1. 13: *quamvis menti etiam nostrae mens Dei inscripta sit*), sondern, ausgehend von den Theosophen (namentlich Detinger) ist dieselbe Strömung, den Menscheng Geist als Wesensausfluß des Gottesgeistes zu setzen, auch in die neuere alttestamentliche Theologie und Exegese eingedrungen ¹⁾. Die Grenzen, die Rahnis (a. a. O. S. 15 ff.) und Delitzsch (a. a. O. S. 76 ff.) zwischen Menschen- und Gottesgeist ziehen, — wohl um der Gefahr des Pantheismus zu entgehen — sind höchst unklar und fließend ²⁾, und nicht besser ist die Ausflucht Auberlen's (a. a. O. IV, 730): die Analogie des Verhältnisses zwischen Vater und Kind. Und das Extrem des Gegensatzes zur Kirchenlehre vertritt Hupfeld, wenn er den Geist Gottes lediglich als ein der Menschenseele angeborenes Vermögen definirt ³⁾.

Gilt es nun, unbeirrt von jeder vorgefaßten philosophischen oder dogmatischen Anschauung die Meinung des Alten Testaments über diesen Punkt festzustellen, so wird zunächst gegen die Beweiskraft der viel angerufenen Grundstelle 1 Mos. 2, 7 ein ungünstiges Vorurtheil dadurch erweckt, daß jede der entgegengesetzten Ansichten auf sie sich zu stützen vorgiebt. In der That kann aus ihr allein nichts entnommen werden. Denn wenn auch das Wort *נֶפֶשׁ*, das für den

¹⁾ Bed, Seelenlehre, S. 31: Gott wohnt in der körperlichen Wirklichkeit. Oehler, V.T. sent. de rebus post mortem fut. p.11: Der Menscheng Geist ist *inclusa in corpore spiritus divini particula*. Hofmann, Schriftb. I, 293: 1) das, was der Menschen Leben macht, ist als Geist Gottes vom Menschen unterschieden; 2) der Geist Gottes, welcher den Menschen die Wahrheit erkennen macht, ist derselbe mit dem, der ihn leben macht. Vgl. Olshausen, opp. acad. p.150 seqq.

²⁾ Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 77: Gott, der Schöpfer, schöpft aus sich selber, was der Mensch an Geist mit ihm gemein haben soll, — und schafft so den Menscheng Geist; dieser ist zeitanfänglich entstanden. Ebenbaselbst: Der Menscheng Geist ist nicht emanirt, aber er kann emanirt genannt werden. S. 80: Es ist irrig, wenn man den Lebensodem für den schöpferischen Geist selbst hält (1. Aufl. S. 60: der den Menschen participativ mitgetheilt werde) — die Verneinung dessen, daß der Hauch Gottes zum Geist des Menschen geworden sei, erklären wir für willkürlich.

³⁾ Die heutige theosophische Theologie, S. 2; Psalmen, III, 21. — Was Harleß, Christl. Ethik, S. 29, sagt, daß in dem Menscheng Geiste zu unterscheiden sei die *נֶפֶשׁ הַקְּדוֹשָׁה*, das Gewissen, und die *נֶפֶשׁ הַחַיִּים*, der schöpferische Lebenshauch, trifft nicht hierher, entbehrt auch des Grundes.

göttlichen Lebensodem im Menschen hier gebraucht ist, dem Wort רִיחַ, wie schon oben angemerkt, durchgehends entspricht, so ist doch nur gesagt, daß Gott die נְשִׁמָּה dem Menschen eingehaucht, aber nicht, weder ob sie aus Gottes Wesen genommen oder geschaffen, noch ob sie der Lebensodem κατ' ἔξοχην oder eine von vielen Individualitäten gewesen sei.

Mehr Licht scheint die Stelle 1 Mos. 6, 3 zu versprechen. Denn ganz deutlich ist hier der Geist Gottes in Antithese zu בָּשָׂר gebracht, wie wir dasselbe oben vom Menscheng Geist gesehen haben: und das dürfte auf Homousie schließen lassen. Aber abgesehen davon, daß die Identität des Gegensatzes noch nicht die Identität der Sätze zur Folge hat, ist auch בָּשָׂר hier gar nicht in demselben Sinne Gegensatz des Geistes wie in den oben angezogenen Stellen; es bezeichnet hier nicht den Leib, sondern vielmehr das ganze vergängliche, nichtige Wesen des Menschen, wie Ps. 78, 38 f., Jer. 17, 5, in demselben Sinne und Zusammenhange wie עֶפֶר, wo es nicht die leblose Materie, sondern das Vergängliche, Nichtige bedeutet, Ps. 103, 10—14; Hiob 14, 4 (vgl. Hofmann I, 506). Und überhaupt erweist sich bei näherer Betrachtung auch diese Stelle für die Erkenntniß des ontologischen Verhältnisses vom Menscheng Geist zum Gottesgeist bedeutungslos. Denn nicht von einem Einwohnen des Geistes Gottes im Menschen ¹⁾ im Allgemeinen, auch nicht von einem Einwohnen mit dem Charakter der Erniedrigung und Entehrung (Gesen. thes. und Schott in der Dissertation de ratione cognationis Dei hominisque in genesi expressa) ist die Rede, ebenso wenig von einem Streit, sei es im Innern Gottes (Raschi), sei es zwischen Gott und Menschen ²⁾, oder von einer Denkweise ³⁾; sondern das zweifelhafte Verbum יִרָרֵךְ ist entweder mit Rückblick auf das bekannte Substantivum

¹⁾ So die alten Uebersetzungen, LXX, Vulg., Syr., Saadj., mögen sie nun nach dem Sinn übersezt haben (Buxtorf. anticrit. p. 639; J. D. Michaelis, supplem. p. 422) oder die Lesart יָרִים (Cappellus, crit. sacra, l. IV, c. 4, §. 14) oder יָרִיר (Zigen in Paulus' Memorab. VII, 132) oder יָרִיךְ vor sich gehabt oder das Etymon an das syrische dno geknüpft haben (Fuller, Miscellaneen, 5, 4). Neuerdings scheint Hofmann a. a. O. I, 504 ähnlich zu interpretiren, spricht sich jedoch nicht klar aus.

²⁾ Fuller a. a. O.; Rosenmüller, de versione Persica pentateuchi, p. 29. Kimchi denkt an einen Streit zwischen Geist und Fleisch im Menschen.

³⁾ Spinoza a. a. O. S. 11: non ratiocinabitur mens mea in homine = homo posthac ex decreto carnis et non mentis aget.

רוּחִי zu übersetzen: „Mein Geist wird herrschen über die Menschen“; oder, da auch dieß keinen rechten Sinn giebt, ist es wohl das Einfachste, auf die gewöhnliche Bedeutung des Stammes רוּח, richten, zurückgehen. Denn wenn auch die Futurbildung in ם intransitive Bedeutung anzuzeigen scheint, so ist diese doch nicht gerade nothwendig. Vielmehr verliert die Annahme, daß wir hier die gewöhnliche nordsemitische Bildung mit ם (nēdān, Pesch. Matth. 5, 40) vor uns haben, ihre Unwahrscheinlichkeit durch das dicht daneben stehende בָּשָׂם, das ich nicht umhin kann mit Knobel und Wöttcher (de inff. I, 34) in ב-ש-ב (also ebenfalls unter Voraussetzung einer nicht classischen Bildung) aufzulösen und mit Pathach in ult. zu pungiren. Denn gegen die gewöhnliche Ableitung von שָׁב (Hofmann, I, 504) spricht einmal die Wortstellung — es müßte nach diesem Sinne heißen בָּשָׂם בְּשֵׁר הָיִדָּה — und dann die, wenn auch nicht unmögliche, so doch sehr harte Nebeneinanderstellung des pluralen Suffixes und singularen Subjectes¹⁾. Die Uebersetzung lautet dann: „Nicht soll mein Geist den Menschen für die Ewigkeit richten“, d. i. ich will keine ewige Strafe über ihn verhängen (die Construction von רוּחִי mit ב, die auch ihrerseits die intransitive Form rechtfertigt, findet sich auch Ps. 110, 6), „da er ja doch Fleisch ist“: ich will mich mit der zeitlichen begnügen, ihre Lebensdauer zu verkürzen. Der Geist, רוּחַ, ist dann offenbar die בָּשָׂם רַ, Jes. 4, 4, die wir als Benennung des Geistes in Gott oben kennen gelernt haben; also keine Aussage über das Wesensverhältniß vom Menschenggeist und Gottesgeist vorhanden.

Dagegen lassen die schon oben erwähnten Stellen Ps. 104, 29: „Du ziehst deinen Geist ein, so sterben sie“, Hiob 34, 14, vgl. 27, 3, eine gewisse Identität des Geistes Gottes mit dem Lebensgeist im Menschen nicht ohne Künstelei ausschließen²⁾.

Auf der anderen Seite aber steht Hiob 33, 4 ausdrücklich: רוּחַ יְהוָה יָצָאנִי, „Gottes Geist hat mich geschaffen“, vgl. Jes. 57, 16, und der Gegensatz, den diese Aussage zwischen dem geschaffenen Menschenggeist und dem schöpferischen Gottesgeiste setzt, ist nicht mit Hofmann (a. a. O. I, 292) durch das הוּיִי des zweiten Gliedes zu verflachen, vielmehr dieses nach jenem zu erklären. Noch deutlicher giebt diesen Gegensatz und die völlige Unterschiedenheit von Gottesgeist und Men-

¹⁾ Der Sinn wird durch die verschiedenen Auffassungen des בָּשָׂם nicht wesentlich alterirt.

²⁾ Kahnis a. a. O. S. 15; Dehler a. a. O. S. 11.

schengeist die Stelle Sach. 12, 1: „Gott bildet (יצר) den Geist des Menschen in seinem Innern“¹⁾. Und daran schließen sich Aus sagen wie 5 Mos. 2, 30, wo ausdrücklich eine zum Bösen verhär tende Einwirkung des Gottesgeistes auf den menschlichen berichtet, wie Ezech. 3, 14, wo deutlich der menschliche Geist von dem bewegenden Geiste Gottes und der prophetisch erweckenden Hand Gottes unter schieden wird. Endlich liegt es auch dem Alten Testament fern, die Individualität etwa bloß der leiblichen Seite des Menschen und dem Einflusse derselben auf den Geist zuzuschreiben; ausdrücklich vielmehr heißen die Individualitäten ריחור, 4 Mos. 16, 21; Sprüchw. 16, 2.

Es ist also unleugbar, daß einerseits zwar der Menscheng Geist als Ausfluß des Gottesgeistes mit diesem identificirt, andererseits aber auch als selbstständiges Sein diesem gegenübergestellt wird. Und daran, daß man diesen Widerspruch hat lösen wollen, ohne sich ihn klar zum Bewußtsein gebracht zu haben, sind alle Lösungsversuche gescheitert. Die offenbare Trichotomie, mit welcher Beck²⁾, Schöberlein³⁾, die verhüllte, mit welcher Rahnis⁴⁾, Hofmann in Weissagung und Erfüllung⁵⁾, Hävernici⁶⁾ der Schwierigkeit sich zu entziehen gesucht haben, sind verwirrende Umwege, aber keine Lösungen. Sie scheitern einestheils an dem einfachen Umstande, daß der Geist im A. T., wie oben nachgewiesen, auch den seelischen Lebensthätigkeiten als persönliche

¹⁾ Vgl. Delitzsch a. a. O. S. 88 f.; bibl.-prophet. Theologie, S. 191. — Mir scheint der Ausdruck יצר (gegenüber ברא und עשה) auf eine ganz neue Entwicklung der physiologischen Betrachtung hindeuten, nach welcher (in moderner Weise) die mittelbare Schöpfung des Geistes als Blüthe des leiblichen Wesens in den Vordergrund tritt.

²⁾ Bibl. Seelenlehre, S. 32: Der Geist ist eine vom göttlichen Geist mit getheilte Begabung der Seele, eine eigene, der Seele nach innen und oben ein gewobene Substanz.

³⁾ Jahrb. 1861, S. 24: Der Mensch besteht aus Leib, Seele und dem dem Menschen innewohnenden Gottesgeist. Der Geist kann bei dem Menschen zu den Bestandtheilen seines Wesens gerechnet werden, wogegen die Naturwesen nur aus Leib und Seele bestehen.

⁴⁾ Am angef. Orte, S. 17: Der Geist ist eine im Kraftbereich des Men schen nicht gegebene, von Gott unmittelbar mitgetheilte, den Menschen beherr schende göttliche Lebensrichtung.

⁵⁾ „Die Seele ist das Personbildende, der Geist, vom Menschen selbst un terschieden, das über ihm Seiende, Waltende; besitzweise der Geist des Menschen, wesentlich aber Geist Gottes.“

⁶⁾ Bibl. Theol. des A. T. S. 76: Der Geist ist das Bewußtseinbildende im Menschen.

Lebensenergie zu Grunde liegt; anderntheils erklären sie nichts, da sie den Unterschied jener Stellen geradezu verwischen und den Geist unter allen Umständen und an allen Orten als göttlichen Ausfluß, nicht als Geschöpf Gottes denken. Delizig verhüllt die Spitze des Dilemma's in der oben angeführten Weise. Hofmann im Schriftbeweis macht allerdings Miene, die Schwierigkeit zu lösen, aber er geht ebenfalls um ihre Schärfe herum, indem er die ~~was~~ herbeizieht (S. 294 f.), von der hier ganz abzugehen war; seine erst gethane klare Aeußerung, daß der Geist im Menschen Gottesgeist sei (S. 293), stumpft er durch die Concession ab, er sei aber doch ein selbstständiger Lebensodem (S. 295). Aber wie soll doch der Gottesgeist, der einer, ein gleicher ist, zugleich in so Vielen zu individuellen Lebensgeistern werden, ohne daß er seine Einheit und damit sein Wesen verliere?

Vielmehr ergiebt sich eine einfache Lösung des Dilemma's, wenn wir uns den oben aufgestellten Unterschied der Auffassung vom Geiste Gottes als schöpferischer Lebensmacht und von dem Geist Gottes = geistigem Vermögen in Gott als Centrum der göttlichen Persönlichkeit vergegenwärtigen. Als allgemeiner Grund alles Lebens ist es der Geist Gottes, der auch im Menschen Leben wirkt. Als Geist in Gott ist er dem Menscheng Geist entgegengesetzt, wie Persönlichkeit zu Persönlichkeit, Schaffendes zum Geschaffenen. Der Geist Gottes ist Kraft; die Kraft kann in ihren Wirkungen zerspalten werden, ohne Wesen und Einheit einzubüßen; die Menschenleben sind Auswirkungen, Manifestationen derselben, und doch bleibt sie die überall bestehende, Alles durchwebende, tragende ¹⁾. Der Geist in Gott ist Sein, bestimmtes göttliches Dasein, und kann nicht in die Menschenseelen zersplittert gedacht werden; sie stehen ihm als Objecte der Thätigkeit gegenüber.

¹⁾ Vgl. Ambrosius de spiritu sancto, I, 8: Quo nobis satis esse judicavit, effudit, et quod effusum est, non separatim est nec incisum, sed unitatem habet. — Jac. Böhme, Morgenröthe im Aufgang, Cap. XVIII, §. 99 (Amst. Ausg. 1682, S. 225): „Der heilige Geist, der aus der innersten Geburt des ewigen Gottes ausgeht, kann durch die äußere Geburt sammt allen Creaturen, die darinnen sind, mit ihrer Kraft nicht aufgehalten werden, denn er geht durch alle verschlossenen Gemäcker und Geburten und darf keiner Ausschließung.“ Daher auch die Vergleiche des Geistes Gottes mit dem Feuer Philo, opp. edit. Mangey, I. de gigantibus, p. 266, mit dem Sonnenschein Basilius M., opp. edit. Garnier, de spiritu sancto, III, p. 19, g.

IV.

Wenn somit die Scheidung zwischen Gottesgeist und Geist in Gott, die aus den ersten beiden Untersuchungen resultirte, für die klare Erkenntniß des Wesensverhältnisses zwischen Gottes- und Menscheng Geist wesentlichen Vorthail bot, so scheint es sich anders zu verhalten, wenn wir nun übergehen zu dem empirischen, transitiven Verhältniß der Einwirkung, welche Gottes Geist auf den menschlichen ausübt. Welcher Geist ist es, der auf den Menschen wirkt? Der Geist Gottes, die Kraft des kosmischen Lebens, oder der Geist in Gott, die über der Welt stehende Persönlichkeit Gottes? ¹⁾ Die genügende Beantwortung dieser Frage kann nur aus einer genauen Betrachtung der Einwirkungen selbst resultiren.

Doch wird es nöthig sein, um der Uebersichtlichkeit der Untersuchung nicht durch Seitengesichtspunkte, die auf dem Wege herzutreten, Eintrag zu thun, schon im Voraus eine wesentliche und gemeinsame Eigenthümlichkeit aller hierher gehörigen Stellen hervorzuheben: die nämlich, daß das Alte Testament überall nur von einer Einwirkung des Gottesgeistes auf den Menscheng Geist im Interesse und Bereich des Reiches Gottes weiß, das in Israel und durch Israel ist und kommen soll. Wie die neutestamentliche Heilswirtschaft auf dem Doppelsatz Matth. 4, 17 gründet, so bildet ein Doppelsatz auch die Grundlage der alttestamentlichen, die Verheißung 1 Mos. 12, 2 ff., vergl. 26, 3 ff. 28, 14: „Ich will dich zum großen Volk machen — durch deinen Samen sollen alle Geschlechter der Erde gesegnet werden.“ Israel ist das Volk Gottes, daher besondert, 4 Mos. 23, 9, eigen, 2 Mos. 19, 5; und es hat die Mission, den verheißenen Segen für die ganze Erde zu bringen; unter dieser doppelten Idee steht die Geschichte des ganzen Alten Testaments und von hier aus gehen in Wechselwirkung alle ihre bewegenden Kräfte: der Particularismus, der das Volk in seiner heiligen Gründung und Besonderung, der Universalismus, der es in seiner heiligen Bestimmung auffaßt, das theokratische Element und das messianische, der Cultus und das Prophetenthum — alle diese scheinbaren Gegensätze sind Spiegelungen jenes einen und selbigen doppelten Grund-

¹⁾ Zu dieser Einsetzung berechtigt theils das oben Gesagte, theils auch leuchtet sie aus Joh. 4, 24 ein, wo Christus das Resultat des alttestamentlichen Offenbarungsganges, verbunden mit der neuen „Wahrheit“, die in ihm erschienen, ausspricht. Vgl. auch Zachariä, bibl. Theol. S. 425.

gedankens, durch ihn bestimmte Erscheinungen des Volkslebens. Im Zusammenhange damit steht es nun, daß der Geist, der als Gottesgeist Princip der Weltregierung und als Geist in Gott Träger seines heiligen Willens, also auch Urheber jener Verheißung ist, in Beziehung auf die Menschheit sich vornehmlich, ja ausschließlich offenbart im Gebiet und Gesichtskreis der Verheißung ¹⁾. Ueberall da greift der Geist Gottes ein, wo es gilt, das Volk Israel einmal in seinem Wesen als Volk Gottes sei es zu bezeugen, sei es zu bestätigen, sei es zu bewahren und zu fördern; dann es in seiner Mission als Werkzeug des zukünftigen Heiles der Welt, als Gründer des Reiches Gottes auf Erden zu führen, zu belehren, zu heiligen. Daher der Name „Amtsgeist“, den ihm Rahnis in dieser Eigenschaft zuertheilt, wiewohl nicht durchgängig der äußeren Gestalt der Sache entsprechend (da es häufig nur einzelne Thaten, nicht Amtsführungen eines ganzen Lebens sind, zu denen er den Menschen befähigt), doch das Wesen der Sache trifft ²⁾. Alle Geistesthaten am Menschen sind Charismen, d. i. Gaben, die zum Dienst des Reiches Gottes gegeben sind.

So wird zunächst dem Geiste Gottes Einfluß auf die Willenskraft eines Menschen zugeschrieben, wenn sie im Dienste des Reiches Gottes über menschliche Gewalt Hinausgehendes ausrichten soll: Entschluß und Thatkraft, Muth zur Schlacht erweckt der Geist Gottes (Inspiration im weiteren Sinne). Ueber Othniel kam (חֹתִי) der Geist Jehovahs, Richt. 3, 10, und er schaffte Israel Recht (יָשַׁע, vgl. Jes. 4, 4); so über Gideon, 6, 34 (לְבָשָׁה), über Jephtha, 11, 29, Simson, 13, 25. 14, 6. 19. 15, 14, Saul, 1 Sam. 11, 6. In diesem Sinne ist der Gegensatz zum Geiste Gottes כֹּחַ, Menschenkraft, die schwach ist, Sach. 4, 6, und בָּזָז mit derselben Bedeutung, Jes. 31, 3³⁾.

In allen diesen Stellen tritt der Geist Gottes wie 1 Mos. 1, 2 selbstständig handelnd auf, eine Gotteskraft, die sua sponte den Menschen ergreift. Er wird nicht durch Verbindung mit einer Eigenschaft

¹⁾ „Von einer Geistesmittheilung im engeren Sinne kann nach dem Eintreten der Sünde nur in der Theokratie die Rede sein.“ Hävernick, biblische Theol. S. 77.

²⁾ Aehnlich nennt Zinzenborn — z. B. in der bekannten Homilie über die Wundenkranke — den Gott des Alten Testaments den „Amtsgott“.

³⁾ בָּזָז ist demnach in dreifacher Hinsicht Gegensatz zu כֹּחַ: einmal als Leib, dann als Vergängliches, endlich als Schwaches.

als Vermögen in Gott bezeichnet; es heißt auch nicht: Gott sandte ihn, sondern: der Geist kam. Und dasselbe gilt auch von den Stellen, wo vom Geist gesagt wird, daß er dem Menschengeniste Anschauungen und Kenntnisse eröffne, die über natürliches Vermögen hinausgehen, und daß er ihm die Kraft verleihe, diese Kenntnisse begeistert und zwar als Worte Gottes auszusprechen¹⁾ (Inspiration im engeren Sinne). So fiel der Geist auf Bileam und er erhob seinen Spruch, 4 Mos. 24, 2; auf Saul, 1 Sam. 10, 6. 10. 19, 24, und er weissagte; auf Isachiasel, 2 Chron. 20, 14; auf Sacharjah, 2 Chron. 24, 20, mit derselben Wirkung. „Der Geist des Herrn ist auf mir, רִיחַ", sagt der Prophet Jes. 61, 1, und ebenso 48, 16 ausdrücklich: „Jehovah hat mich gesandt und sein Geist“²⁾. Voll des Geistes nennt sich Micha 3, 7; vergl. auch Dan. 4, 5. 6, 15. 5, 11. 14. „Gottes Geist spricht durch mich und seine Rede ist auf meiner Zunge“, sagt David 2 Sam. 23, 2. Ein Mann des Geistes, אִישׁ רִיחַ, heißt kurzweg der Prophet Hos. 9, 7. Und so saßt auch Pharao Joseph's Rede und Rath auf, wenn er von ihm spricht: „Gottes Geist ist auf ihm“, 1 Mos. 41, 38. — Gegensatz zu רִיחַ ist in diesem Sinne die natürliche Erkenntniß und Fähigkeit des menschlichen Geistes, רִיחַ אָנוּשׁ, Ezech. 13, 3; synonym dagegen die beiden Ausdrücke רִיחַ הָיִי³⁾, 2 Rön. 3, 15; Jes. 8, 11; Jerem. 15, 17; Ezech. 1, 3. 3, 14, und בִּרְיָה, Gotteskraft, Mich. 3, 8 —: beides Zeugnisse, daß auch in diesem Sinne der Geist Gottes zunächst wie 1 Mos. 1, 2 als Kraft gefaßt ist, daß somit die psychologische Eigenthümlichkeit der Einwirkung eine intensive, dynamische Steigerung des Einzel-Lebens aus dem göttlichen Lebensgrunde her ist, dem es entquollen ist. Direct vollzieht diesen engen Anschluß der inspirirenden an die schöpferisch belebende Energie des Geistes die Stelle 2 Mos. 4, 11. 12.

¹⁾ Eine nähere Auseinandersetzung über diesen Zustand und speciell über den stets dafür gebrauchten term. techn. הִתְנַבֵּא gehört in eine specielle Untersuchung über Inspiration und Prophetismus. Vgl. darüber namentlich Rahnis a. a. O. S. 25; Rösler, die Propheten des A. u. N. Bundes, S. 197; Eholud, die Propheten und ihre Weissagungen, S. 21 ff.; Hengstenberg, Christologie, III, 169 f.; Redslob, über den Begriff des נְבִיאָה, 1839.

²⁾ Offenbar nicht Accusativ, wie Knobel will, sondern Nominativ; vgl. Hofmann a. a. O. I, 94.

³⁾ Dieß Wort wechselt auch mit רִיחַ zur Bezeichnung der regierenden Kraft Gottes, 2 Mos. 3, 19.

Als Moses wegen seiner geringen Fertigkeit im Reden vor der Größe seiner Mission zurückbebt, antwortet ihm der Herr durch den Hinweis darauf, daß Er, der den Mund geschaffen, auch beredt machen könne.

Trat uns in allen diesen Stellen eine autonome Wirkung des Geistes entgegen, so wird in einer ganzen Reihe scheinbar nahe verwandter Aussagen zwar auch eine fördernde Einwirkung des Gottesgeistes auf den Menscheng Geist berichtet, aber nicht der Geist, sondern Gott selbst als der Handelnde genannt, der den Geist sendet, um irgend eine Wirkung zum Besten seines Reiches an den Menschen auszurichten, so daß der Geist Gottes selber als Charisma ertheilt wird.

So heißt die dem Cultus zugewandte Kunst ein Product des Geistes, der von Gott gegeben ist. Gott erfüllt mit seinem Geist den Bezaleel, künstliche Gebilde in Gold, Silber, Erz, Stein, Holz auszuführen an der Stifftshütte, 2 Mos. 31, 3. 35, 31, und die Männer, die den priesterlichen Schmuck Aharon's anfertigen sollen, 2 Mos. 28, 3¹⁾. Nicht die Kraft tritt hier in den Vordergrund, sondern der Intellekt; nicht unmittelbare Begeisterung, sondern „Gedanken zu denken“ wird als die Frucht des Geistes genannt, 2 Mos. 31, 4. So in der anderen Stelle, 2 Mos. 28, 3, חֲכָמָה. Und dieß ist Characteristicum der Geisteswirkung in einer Menge anderer Stellen, wo von dem Geist, den Gott sendet oder giebt, die Rede ist. Er heißt schlechthin der Geist der Weisheit, 5 Mos. 34, 9; und Elihu sagt von ihm, er allein, nicht Jahre und Erfahrung, mache weise, Hiob 32, 8²⁾. Er ist recht eigentlich der Amtsgeist, der den Menschen nicht mit Gewalt ergreift, sondern auf ihm ruht, 4 Mos. 11, 25 f.; Jes. 11, 2; 1 Kön. 2, 15, und ihn mit Amtskraft und Amtstüchtigkeit erfüllt. So ruhte er auf Moses, 4 Mos. 11, 17. 25, auf Saul (zu schließen aus der Negation, 1 Sam.

¹⁾ Ein vortreffliches Zeugniß von der keineswegs, wie es jetzt recipirte Meinung ist, rohen, sondern erhabenen Auffassung der Kunst bei den Hebräern; ein Zeugniß zugleich, daß der kunstverachtende Geist der genuin-reformirten Kirchen vielleicht ein gesetzlicher, aber nicht der des Alten Testaments war; ein Zeugniß endlich von der tiefen Verwandtschaft und doch wieder Differenz der künstlerischen und der religiösen Inspiration.

²⁾ Vgl. Hirzel z. d. Et., der richtig übersetzt, aber falsch auffaßt: Gottesgeist = Menscheng Geist.

16, 14 ¹⁾ auf David), 1 Sam. 16, 13. Er erscheint als eine Gabe in der Hand Gottes, mit der Gott schaltet und waltet nach seiner allregierenden Einsicht: er nimmt davon und giebt den 70 Ältesten, 4 Mos. 11, 17. 25; und deren Uebertragung sacramentlich an äußere Symbole geknüpft ist: Handauslegung, 5 Mos. 34, 9, Salbung, 1 Sam. 16, 13 (10, 1); Jes. 61, 1 (vgl. 1 Joh. 2, 20. 27).

Wie aber der Begriff der Weisheit den recht gerichteten Willen einschließt, so ist auch mit der Fassung des von Gott gegebenen Geistes als Weisheitsgeistes unmittelbar die rein ethische verknüpft, daß er ein Geist der Heiligung ist. Die classische Stelle hierfür ist Ps. 51, 11 ff. Im directen Parallelismus zu 1 Mos. 1, 2, Ps. 104, 30 (אֱלֹהִים, רִחַם) wird hier die Bitte ausgesprochen, Gott möge dem Väter ein reines Herz und einen neuen Geist schaffen, der nicht wankelmüthig sei, sondern fest und sicher in sich gegründet (בְּכִרָה), V. 12, nicht gezwungen und aus Furcht gehorsam, vgl. 32, 9, sondern aus freien Stücken (נְדָבָה, V. 14). Und zugleich wird dieser Geist ausdrücklich der Geist der Heiligkeit Gottes genannt, also mit dem Wesen Gottes in die engste Beziehung gesetzt, und durch den Zusatz: „Nimm ihn nicht von mir“, als ein von Gott gegebener, mit dem Menscheng Geist nicht identischer bezeichnet. Es wird zugleich an dieser Stelle die ganze Tiefe des Wesens der Heiligung erfaßt, daß sie nicht ein Glückwerk, sondern eine Neugeburt, Wiedergeburt, ein Anfang und Anheben des Gottesgeistes im Menschen sein muß; wie noch gewaltiger dasselbe Jes. 28, 6 gesagt wird, wo Jehovah selbst nicht bloß als Geist der Stärke in dem Könige, sondern auch als Geist der Gerechtigkeit in dem Richter will wiedergeboren werden; vgl. 45, 24. Und in der Fülle dieser den Menscheng Geist durchdringenden und tragenden Doppelthätigkeit, durch welche intellectuell und sittlich der Menscheng Geist zu seiner Würde, ein Ebenbild Gottes zu sein, wiederhergestellt wird, nennt der Prophet den von Gott kommenden Geist, der auf dem Gotteskönige des Heils ruhen soll, einen

¹⁾ Und zwar aus dieser Stelle allein. Denn 1 Sam. 11, 6. 10, 6. 10 reden nicht von der Regentenweisheit, sondern von prophetischer Inspiration und waren daher in der vorigen Reihe aufzuzählen. Nach Analogie von 1 Sam. 16, 13 hätte die oben geforderte positive Aussage in 1 Sam. 10, 1 stehen müssen. In ähnlicher Weise wird auch bei den einzelnen Heldenthaten Simson's ein jedesmaliges Ergriffenwerden durch den Geist berichtet und doch ist daneben zugleich aus Richt. 16, 20 ein (an das Gelübde gebundener) Besitz des Amtsgeistes ersichtlich. Aehnlich auch in der Apostelgeschichte.

Geist der Weisheit und Einsicht, einen Geist des Rathes und der Stärke, einen Geist der Erkenntniß und der Furcht des Herrn: also Geist der Weisheit, des Amtes, der Heiligung zugleich, Jes. 11, 2.

Von dieser Fassung des Geistes aus vermittelt sich für die Propheten die bewußte Erkenntniß von der Bedeutung, welche der Geist Gottes von Anfang an bis jetzt für die Geschehnisse des Reiches Gottes in Israel gehabt hatte und noch haben soll; und indem die Doppelverheißung 1 Mos. 12 in der Wirksamkeit des Geistes sich spiegelt, wird das Verhältniß desselben sowohl zur Gründung und Besonderung des Volkes Israel als auch zu seiner Mission bestimmt.

Einmal nämlich wird es zur stehenden Redeweise, daß der Geist in Israel bleibend sei, ein Amtsgeist des israelitischen Volks, Jes. 42, 1¹⁾. Gott hat seinen Geist auf Jakob gelegt, und zwar zur Zeit Moses, da durch die Berufung aus Aegypten Israel zum Volk ward, Jes. 63, 11 ff., vgl. Hos. 11, 1. Nun wohnt dieser Geist in der Mitte des Volks, Jes. 63, 11, sie weise zu machen, Neh. 9, 20. Und wie die Mittheilung des Geistes an den Einzelnen durch Salbung und Handauflegung einen sacramentlichen Charakter erhielt, so ist derselbe fürs ganze Volk dargestellt durch das unauflösliche Band, welches den dem Volke mitgetheilten Geist mit dem Worte Gottes zusammen-schlingt, Hagg. 2, 5; Jes. 59, 21; Sach. 7, 12; Neh. 9, 30. Die sacramentliche Handlung, durch welche dieß Band geschlungen, ist offenbar das Bundesopfer, 2 Mos. 24.

Auf der anderen Seite eröffnet die Prophetie den Ausblick auf eine Zeit, wo der Geist des Reiches ausgegossen werden soll über alle Geschlechter der Erde, יְהוָה בְּכָל בָּשָׂר, Jo. 3; Jes. 32, 15. 44, 3, vgl. Hab. 2, 13. Da sollen alle Heiden in Jerusalem als Bürger geboren werden, Ps. 87, eine bedeutungsvolle Hinweisung auf die Zeit, wo die wiedergebärende als die Centralthätigkeit des heiligen Geistes im Reiche Gottes erkannt werden wird.

Daß in all diesen Stellen, in welchen der Geist als ein von Gott gesendeter und gegebener erscheint, ein neues Moment im Begriff des Geistes gesetzt ist, ist offenbar. Zwar kommt dieser Geist, der auf Künftlern, Ältesten, Königen und dem ganzen Volke ruht, mit dem Geiste Gottes, wie wir ihn unter II. als Geist in Gott kennen lernten, darin überein, daß seine Wirkungen gemäß der sittlichen Bewegung in Gott charakterisirt sind durch Weisheit und Heiligkeit. Aber

¹⁾ Vgl. meine Abhandlung über Jes. 53 in den Stud. u. Krit. 1862, S. 707 f.

während dort der Geist erschien als ein disponirendes Vermögen, als Wissen und Willen in Gott: so erscheint er hier lediglich unter der Disposition dieses Wissens und Willens stehend, von Gott verliehen, mitgetheilt, ausgegossen; ja fast inniger an die Objecte dieses Wissens und Willens, an Israel und die theokratischen Persönlichkeiten geknüpft als an die Persönlichkeit Gottes selbst. Andererseits hat er mit dem Geist, wie wir ihn unter I. und in der ersten Hälfte dieser vierten Untersuchung als Lebens- und Inspirationsgeist kennen lernten, das gemein, daß er im Ganzen fast denselben Persönlichkeiten und zu ähnlichen Zwecken mitgetheilt wird, wozu jener sie ergreift. Aber doch wird ganz deutlich, wie wir (S. 34, Anm. 1) gesehen, der bleibende Besitz des gegebenen Geistes unterschieden von der augenblicklichen Besitznahme durch jenen, und während der Lebensgeist autonomer Offenbarung ist, ist dieser ein Medium zwischen dem bewußten Willen Gottes und dem zu bestimmenden Menschenwillen. Es resultirt demnach, daß wir zunächst neben dem als Lebensgrund und dem als Vermögen in Gott erkannten Geist auch einen von Gott gegebenen, einen Geist aus Gott in der alttestamentlichen Anschauung anzuerkennen haben.

V.

Es fragt sich, ob wir bei diesem Resultat stehen bleiben müssen oder ob es einen Einigungspunkt für diese verschiedenen Anschauungen vom Geiste Gottes giebt: sei es, daß alle drei Bedeutungen des Gottesgeistes Seitenflächen an einem und demselben prismatischen Körper, also entweder verschieden gewendete Accommodationen eines an sich unerkennbaren Wesens an das menschliche Verstandniß oder Functionen desselben in der Erscheinungswelt sind; oder daß zwei von ihnen Nebenfunctionen der dritten sind ¹⁾; oder endlich, daß sie verschiedene Erkenntnißstufen eines und desselben Geistwesens bezeichnen. Solchen Einigungspunkt zu suchen treibt uns nicht blos die Lehre von der Perspicuität der heiligen Schrift und die Denothwendigkeit, denen beiden mit einer Benennung für drei grundverschiedene Dinge wenig gedient ist; sondern auch eine Reihe factischer Wahrnehmungen und Anhaltspunkte.

¹⁾ Wie z. B. Souverain in dem (anonym erschienenen) „Platonismus der Kirchenväter“ (übersetzt von J. F. C. Vöffler, 1795, S. 34) auf die physische und inspirirende Kraft des Lebensgeistes alle Geistesäußerungen des Alten Testaments concentrirt.

Wenn wir nämlich vorhin gezeigt haben, daß die Lebens- und die Inspirationswirkung des Geistes wesentlich auf dasselbe Agens zurückweisen, so greift auch die Wirkung dieses Lebens- und inspirirenden Geistes und die des Geistes aus Gott tiefer in einander, als es zunächst den Anschein hat. Auch der ruhende Amtsgeist der Ältesten hat prophetische Wirkung, יתנבאר heißt es 4 Mos. 11, 25 ff.; von dem Amtsgeist, den David hatte, heißt es nicht: Gott sendete ihn, sondern: er kam auf ihn herab, תצלה, 1 Sam. 16, 13, ganz wie von dem Geist, der den Richtern Kraft inspirirte, Richt. 14, 6. 19. 15, 14. Andererseits heißt der prophetische Geist, der den Elias inspirirte, nicht ausdrücklich ר' ה', sondern der Geist des Elias, 2 Kön. 2, 15, als wäre er nicht agens und Geber, sondern Gabe und Besitz. Und ebenso traut Pharao offenbar mit Zustimmung des heiligen Schriftstellers der in der Traumdeutung bewiesenen Inspiration Joseph's einen bleibenden Charakter als Weisheit zu, wenn er ihn um des Geistes willen, der in ihm ist, zum Statthalter macht, 1 Mos. 41, 38 ff. Und dasselbe Zueinandergreifen des prophetischen Geistes und des Amtsgeistes zeigen alle Stellen, in denen vom Geist aus Gott, den Israel besitzt, die Rede ist und demselben zugleich prophetische Wirkungen beigemessen werden, Jes. 59, 21. 42, 1; Neh. 9, 30, sowie diejenigen, welche bei der allgemeinen Ausgießung des Geistes die prophetische Gabe als die vornehmste bezeichnen, Jo. 3. Nehmen wir dazu, daß der innige Zusammenhang zwischen Geist aus Gott und Wort, welcher die Geschichte Israels begleitet, in klarer Parallele und Fortsetzung steht zu der Verbindung von Geist Gottes und Wort, 1 Mos. 1, 2. 3, mit welcher die Geschichte der Welt begonnen; daß ferner Ps. 51, 11 ff. von dem Schaffen eines neuen Herzens und neuen Geistes in dem Peter die Rede ist und mit diesem Schaffen zugleich, wie aus B. 13 hervorgeht, der Geist Gottes über ihn kommt, daß somit dieser heilige Geist aus Gott ganz offenbar in derselben Weise schaffend und bildend im Menschen gedacht ist, wie der Lebensgeist bei der Schöpfung der Welt und des ersten Menschen theilhaftig ist und darinnen bleibt, — so ist es kein gewagter Schluß, wenn wir behaupten, es müsse zwischen dem Lebensgeist und dem Geist aus Gott eine höhere Einheit vorhanden sein.

Dieselbe aber werden wir auch zwischen dem Lebensgeist und dem Geist in Gott (Unters. I. u. II.) zu suchen haben. Unter III. haben wir erkannt, daß der Menscheng Geist als Lebensgrund sich zum Menschengeist als geistigem personbildenden Vermögen verhält wie Kraft zum

Sein, daß ein analoges Verhältniß zwischen dem Geist Gottes = Lebensgeist und dem Geist in Gott besteht und daß dieses Verhältniß sich in den doppelseitigen biblischen Aeußerungen über das Wesensverhältniß zwischen Gottesgeist und Menscheng Geist spiegelt. Ist aber Kraft und Sein des Menscheng Geistes im Menschenleben vereint, so ist der Rückschluß auf die Einheit beider in Gott mehr als naheliegend; um so näher, als das sinnliche Substrat, der Hauch, für alle vier Geistwesenheiten die identische Bezeichnung ist.

Weiterhin aber umfaßt auch den Geist in Gott und den Geist aus Gott ein Gemeinsames, das zugleich auch den Lebensgeist bindet. Liegt in den Worten Ps. 139, 7: „Wo soll ich hinfliehen vor deinem Geist?“ eine deutliche Combination der alldurchbringenden Lebenskraft und der allsehenden Erkenntniß des Geistes in Gott, so wird diese Allerkennntniß auch identificirt mit dem Geist aus Gott, der auf Israel ruht: seinen heiligen Geist haben sie betrübt, heißt es von den Juden Jes. 63, 10; und wie der „Geist“ zu verstehen sei, lehrt das identische Wort Jes. 3, 8: sie haben die Augen seiner Herrlichkeit betrübt; der Geist in der Mitte Israels ist derselbe allsehende, der in Gott ist. Und in höherer Potenz zeigt sich diese Einheit in Bezug auf die sittlichen Wirkungen des Geistes. Der inspirirende Geist hat Richt. 3, 10 die Wirkung (שפ), welche anderswo durch den Namen des Geistes in Gott bezeichnet ist (Jes. 4, 4 מִשְׁפַּח), und wiederum ist der Name, in dem sich die vollkommenste Erkenntniß des Geistes in Gott darlegt: Geist der Heiligkeit Gottes, auch der Name des Geistes, der von Gott aus gegeben wird, die Menschen zu erneuern und Israel zu heiligen; vgl. Jes. 63, 10 mit 11. 12; Ps. 51, 11 ff.

Endlich kann offenbar alle Wirkung des Geistes Gottes auf den Menscheng Geist nicht anders als innerlich gedacht werden¹⁾. Darin liegt aber schon, daß das *πρωτον κινουν* der Wirkung in allen Fällen kein anderes sein kann als jene ursprüngliche Kraft, die allem Leben zu Grunde liegt, die also allein auch eine Steigerung, Bestimmung, Umgestaltung des Lebens, sei es nach der intuitiven oder der intellectuellen oder der ethischen Seite hin, hervorbringen kann. Hieraus erhellt, daß auch da, wo von Wirkungen des Geistes in Gott und des Geistes aus Gott auf den Menscheng Geist die Rede ist, doch das Medium der Wirkung immer der Lebensgeist ist und also, wenn über-

¹⁾ J. Böhme, Bedenken wider Esajas Stieffeln, S. 122: Der Geist fährt nicht von außen in den Menschen, sondern eröffnet sich durch das Seelenfeuer.

haupt von solchen Wirkungen die Rede sein kann, eine innere genaue Einheit zwischen jenen Bestimmtheiten und Offenbarungsweisen des Geistes und diesen stattfinden muß.

Wo aber liegt der Einigungspunkt?

Es erweckt einige Hoffnung, der Lösung des Problems nahe zu kommen, wenn Delitzsch den Geist Gottes in eine genaue Beziehung setzt zur Dora (Cabôdh) Gottes, die er (Bijch. S. 47 f.) in der Weise der Rabbinen als den in der Schechinah der sieben Geister auseinandergefalteten Lichtleib Gottes beschreibt, in welchem die göttliche Vollkommenheit von Ewigkeit her bestehe und sich abspiegele. Zwar hütet er sich, diese Beziehung zwischen Geist und Cabôdh in der unkritischen Weise wie z. B. R. Salomo ben Isaaß zu 1 Mos. 1, 2 ("א ה = thronus gloriae, vgl. Comm. z. Pentateuch, deutsch von Breithaupt, Gotha 1710, S. 5) als Identität zu bestimmen; es ist ja klar, daß gerade an dieser Stelle, wo ausdrücklich das Vorhandensein des Lichtes durch חן negirt ist, die Auslegung des Geistes von dem leuchtenden Thron mit der Schrift in directem Widerspruch steht. Aber wenn nicht Identität, so ist es zum mindesten sehr nahe Verwandtschaft, wenn Delitzsch die sieben Geisterweisungen aus Jes. 11, 2 einerseits als die constitutiven Factoren der Dora, andererseits als „vollendet durch den heil. Geist und ihm im besonderen Sinn eignend“ beschreibt, S. 50. 188.

In der That aber löst sich bei näherem Zusehen die Hoffnung, in diesem rabbinisch gefärbten Theologumenon den einheitlichen Schlüssel für die Mannichfaltigkeit der Geistwirkungen zu finden, in nichts auf. Die Cabôdh ist zunächst weder identisch noch Spiegelung noch Grundlage des Geistes Gottes in seiner engeren Fassung als Lebens- und Inspirationskraft. Der Schöpfungsbericht weiß nichts von ihr, und wo die Propheten von ihr reden und sie in Bezug zu ihrer Inspiration setzen ¹⁾, ist sie nicht Lebensfülle, sondern, wie in der Torah, Erscheinungsherrlichkeit Gottes ²⁾, Jes. 6, 3; Ez. 1, 28. 3, 22 u. öft. Was die mosaischen Schriften als Factum berichten (Stellen bei Ges. thes. s. v. כבוד und bei Herzog, R.=E. XIV, 476), eine lichtvolle

¹⁾ Denn von den zahlreichen Stellen wie Hab. 2, 13, Ez. 39, 21 und namentlich Jes. 40—66, wo כבוד bloß die Verherrlichung Gottes durch die Erfüllung seiner Weissagungen und Thaten auf Erden bezeichnet, ist natürlich abzusehen.

²⁾ So auch noch die ursprüngliche Fassung der rabbinischen Lehre: Buxtorf. lexicon s. v. שכירה: ש in specie dicitur de praesentia, gloria et majestate

Theophanie an bestimmten Orten und zu bestimmten Zwecken, das thut sich der Intuition des Sehers als Gesicht auf ¹⁾, und ausdrücklich unterscheidet Ezechiel 2, 2. 3, 24 von der Vision der Doxa, die vorhergeht, den Geist, der nachher über ihn kommt und ihm die Erklärung inspirirt ²⁾; und so wird auch Jes. 59, 19 von der Herrlichkeit Gottes die - unterschieden, die sie wie ein Sturm treibt, offenbar dieselbe schlechtthin bewegende Kraft, die 1 Mos. 1, 2 über den Wassern schwebte. — Zweitens hat auch die Doxa keine Wesensbeziehung zum Geist in Gott. Allerdings heißt die menschliche Seele כּבֶּרֶךְ, 1 Mos. 49, 6; Ps. 7, 6. 16, 9. 30, 13. 57, 9. 108, 2, und wie wir die Induction vom Menscheng Geist auf die Bestimmung des Gottesgeistes haben anerkennen müssen, so könnte auch nach der menschlichen Seele die Seele in Gott "ז genannt sein. Aber abgesehen davon, daß sich eine Identität der Cabódh wohl mit der Seele (שׁוֹרָה), aber nicht mit dem weiteren Begriff „Geist des Menschen“ aus jenen Stellen nachweisen läßt, sind auch alle Ausleger darin einig, daß, wenn die menschliche "ז in einem Verhältniß zur göttlichen steht, dieß nicht das des begrifflichen Urbildes, sondern vielmehr das des Abglanzes ist; wie die Doxa die Erscheinungsherrlichkeit Gottes ist, ist die Seele die des Menschen; sie ist nicht an sich Cabódh, sondern hat diese Benennung erst durch Reflexion erhalten. Und überhaupt scheint es mir bei dem Fehlen jedes directen Hinweises auf diese an das Göttliche anknüpfende Reflexion geboten, den der Benennung zu Grunde liegenden Gedanken noch anderswo zu suchen: ohne alle Bezugnahme auf die Doxa Gottes heißt die Seele die Cabódh des Menschen, weil sie sein Herrlichstes und Bestes ist ³⁾. Es kommt dazu, daß nirgends der "ז Gottes die

divina, quum Deus dicitur hominibus esse praesens aut cum iis conversari, auxilio suo, gratia salutari et praesentia adesse. Die Identification der Schechinah mit dem heil. Geist ist sehr jungen Ursprungs; Stellen bei Eisenmenger, entdecktes Judenthum, I, 268, und vgl. namentlich Elias Levita im lex.

¹⁾ Nicht mit Unrecht scheidet daher Dettinger (Steudel's Jahrb. 1834, S. 18) die Schechinah als äußere Offenbarung Gottes von dem Geist als der inneren.

²⁾ Luther überlegt falsch: „Mein Geist kehrte wieder“; ähnlich Gesenius. Aber es steht nicht רִשְׁוֹ, wie 1 Sam. 30, 12, sondern רִבְּוֹ. Gut Calvin ad I.: Interea simul docet propheta hac fuisse visione nil effectum, donec spiritus Dei accesserit. Deus quidem efficaciter operatur per suum sermonem, sed efficaciam tenendum est non esse inclusam in sonitu ipso, sed prodire ab interno spiritus instinctu.

³⁾ So Sal. ben Melech zu Ps. 7, 6, die Seele sei כּבֶּרֶךְ הַחַיִּים יִקְרָה, Ehre und Zierde des Leibes; vergl. das יִקְרָה des Chald. und Syr. in Ps. 16, 9, und den rabbinischen Terminus יִקְרָה.

Thätigkeiten des Denkens, Wollens, Empfindens zugeschrieben werden, die dem Geist in Gott zukommen. Und während dieser unerforschlich ist, Jes. 40, 13, heißt es, daß von der Erkenntniß der Herrlichkeit die Erde voll werden soll, Hab. 2, 13, vgl. Jes. 11, 9 ¹⁾. — Drittens endlich hat auch die Doga Gottes nichts mit dem Geist aus Gott zu schaffen. Nur durch eine kümmerliche Pressung oder vielmehr Streckung des Buchstabens können die sieben Geister der Schechinah aus der Stelle Jes. 11, wo von den Charismen des Geistes die Rede ist, herausgebracht werden²⁾, und die Ausdeutung des Symbols Sach. 4, 1 ff. beweist gar nichts ³⁾. Und wenn auch Jer. 17, 12 ganz ähnlich von einem Thronen der Herrlichkeit Gottes in Israel geredet wird, wie sonst von dem Wohnen des Geistes aus Gott, so ist ausdrücklich als Thron das Heiligthum genannt; also nicht das lebendig durchdringende Einwohnen des Geistes, sondern die Anwesenheit der Herrlichkeit Gottes an der heiligen Stätte (vgl. 3 Mos. 16, 2. 26, 11 ff.; 2 Mos. 25, 8) ist gemeint.

Dem unbefangenen Blick bietet das Alte Testament selbst einen Mittelpunkt, von dem aus jene verschiedenen Fassungen des Gottesgeistes sich als Ausstrahlungen einer und derselben Natur in Gott

¹⁾ Folgerichtig hätte Delitzsch mit der rabbinischen Ausbildung des Dogma's von der Doga oder vielmehr Schechinah Gottes auch das Theologumenon der Sabbath von dem Ebenbild dieser Schechinah im Menichen in die biblische Psychologie einführen müssen. Dieß ist aber nicht die Seele, sondern das nach Analogie der parthischen Herber gedachte *Selem*: das Abbild, Gewand, der überliche Leib des Geistes, in welchem die Möglichkeit seiner Einwirkung auf den Leib liegen soll, auf welchem sein Verweilen und seine Wirksamkeit, die Lebensgeißelung des in der Einheit von Nephesch, Ruach und Neschamah auf Erden existirenden Menichen beruht (M. Jorisch, *מלכות ופסוקים*, fol. 128. 131; Meiner, *Philosophie der Geschichte*, 1839, III. S. 524; Calmet, *diss. ad V. T., Virg.* 1789, II. p. 243). Beide Lehren sind dem Alten Testament gleich fremd. — Ueberhaupt dürfte die Negation der rabbinischen Theologie nur dazu dienen, die ohnehin dunklen Fragen der alttestamentlichen Theologie noch mehr zu verdunkeln. Es muß ja der Theologie unbenommen bleiben, auch hinter den Worten des Alten Testaments tiefere Geheimnisse zu finden, als sie das unmittelbare religiöse Bedürfnis zu suchen Anlaß hat und die nüchterne Wissenschaft zu sehen vermag; man sollte aber die productive Thätigkeit der Theologie aufs strengste sondern von der empirischen Wissenschaft der biblischen Theologie.

²⁾ Denn die Zahl 6, die offenbar vorliegt, muß auf 7 gebracht werden: und dieß ist nicht anders möglich, als daß der Geist Gottes erst den anderen sechs Namen übergeordnet, dann aber auch nebengeordnet wird.

³⁾ Delitzsch a. a. O. S. 60. Ebenso gut konnte man aus 2 Mei. 31, 3 eine fünffache Strahlung der Doga ableiten.

erweisen. Von zwei Seiten aus gelangten wir dazu, als die höchste Bestimmtheit des Gottesgeistes im Alten Testament die zu finden, daß er der Geist der Heiligkeit Gottes ist, beim Geist in Gott und beim Geist aus Gott. Diese Convergenz gegen den Quellsprung hin kann nicht zufällig sein.

Es kann nun hier nicht unsere Aufgabe sein, eine allseitige theologische Entwicklung des Begriffs der Heiligkeit Gottes nach alttestamentlicher Anschauung zu geben. Es wird vielmehr genügen, die constitutiven Elemente dieses Begriffs hervorzuheben, soweit ihre Beziehung auf unser Problem sofort einleuchtet. Die Wurzelform קָדַשׁ (denn קָדַשׁ , 2 Mos. 29, 21, ist eine denominative Reconstruction der Wurzel) bedeutet: rein, makellos, keinen Flecken und Anstoß darbietend, 5 Mos. 23, 15 ¹⁾. Von dieser Bedeutung nach ihrer physischen Seite hin kommt das Hithp. קִדְּשׁוּ , sich reinigen, 2 Sam. 11, 4. Ethisch aber und absolut kommt die Bezeichnung $\kappa\alpha\tau' \epsilon\lambda\omicron\chi\eta\nu$ nur Gott zu, 1 Sam. 2, 2; Hos. 11, 9, der als der Heilige alles Unreine von sich abstößt, 2 Mos. 3, 5, vgl. 3 Mos. 20, 26, und als fressende Flamme vernichtet, Jes. 10, 17. Auf Menschen kann sie nur unter der Voraussetzung angewandt werden, daß Gott ihr Vorbild, 3 Mos. 11, 44, oder sie sein Eigenthum (s. u.) geworden; wo ein Mensch sich die Heiligkeit aus eigener Machtvollkommenheit annimmt, das ist Sünde, Jes. 65, 5. An Gott aber ist die Heiligkeit nicht bloß Eigenschaft, sondern geradezu das Centrum, 3 Mos. 19, 2, in welchem alle Strahlen seines geoffenbarten Wesens zusammengehen ²⁾. Daher auch sein Offenbarungsname Jehovah der Name seiner Heiligkeit genannt wird, 3 Mos. 20, 3. 22, 2, und aus seiner Heiligkeit ebenso der stehende Name קָדַשׁ (vgl. z. B. Jes. 40—46) für ihn erwächst, wie aus seinem lebendigen Sein der Name Jahveh; Gottes Leben und Heiligkeit sind Wechselbegriffe ³⁾. Daher ist denn auch einerseits Alles, was Gott als Lebensgrund der Welt verläßt, der Krankheit und dem Tode preisgiebt, unrein und unheilig und macht durch seine Verührung unrein und unheilig, 4 Mos. 19, 11 ff.; Hagg. 2, 13; 3 Mos.

¹⁾ Wider den Einwand Diesels (in diesen Jahrbüchern, IV, S. 4), daß die Heiligkeit des Lagers an dieser Stelle erst Folge sei des Wandels Gottes durch dasselbe, spricht der Parallelismus des folgenden Gliedes.

²⁾ Vgl. J. A. Bengels literarischen Briefwechsel (herausg. von Burk, Stuttgart. 1836), S. 55.

³⁾ v. Eönn, bibl. Theol. I, 148: Die Gottheit ist ewig und unveränderlich die Heiligkeit selbst. Diesel a. a. O. S. 23.

21, 18 ff., und andererseits ist das Heraustreten der von Gott abhängigen Geister aus dem Zusammenhang mit seiner Heiligkeit zugleich ein Eintreten in den Tod, 1 Mos. 2, 17. Nach dieser Richtung im Begriff der Heiligkeit hin, daß sie identisch ist mit dem wesentlichen Leben Gottes, ist das Niphal קָדַשׁ die von Gott ausgehende Selbsterweisung als des Heiligen, Jes. 5, 16, vgl. 8, 14, und das Substantiv קֹדֶשׁ das abstracte nomen verbi: die Heiligkeit. Und zwar erscheint das Wort in dieser Bedeutung kaum jemals selbständig, sondern immer mit Attributen, namentlich שֶׁמֶךְ und רִיחַ , verbunden: einmal weil eben die Heiligkeit nicht als transitive Thätigkeit (wie etwa die צַדִּיק), sondern als Wesensgrund in ihm ist und daher der absoluten Selbstoffenbarung (שֶׁמֶךְ) oder der absoluten Thätigkeit (רִיחַ) bedarf, um hervorzutreten; dann aber, weil dieß Heraustreten in ihrem Wesen begründet ist: sie ist gedacht als eine in Gott fließende Lebensquelle, durch die Alles, was mit ihr in Berührung tritt, geheiligt wird: sie ist mittheilbar ¹⁾. Was Gott nahe tritt, was sein Eigenthum wird, entweder durch Widmung oder durch Auswahl oder durch freie Hingabe, wird geheiligt, sanctum. (Für die hier zur Ausübung kommenden Thätigkeiten stehen vom Verbum Hiphil und Piel activ, Pual und Niphal passiv.) Die Stiftshütte wird geheiligt durch seine darin wohnende Offenbarungsherrlichkeit, 2 Mos. 29, 43; die Priester durch seine Erwählung, 4 Mos. 16, 5; ihm kann man einen Krieg, Jer. 6, 4, ein Fasten, Jo. 1, 14, einen Feiertag Jer. 17, 24 heiligen; ja, so wesentlich ist der Charakter der Mittheilbarkeit der Heiligkeit anhaftend, daß die Geräthe, die ihm geheiligt sind, durch ihre Berührung die Heiligkeit weiter mittheilen, 2 Mos. 29, 21. Wenn demnach von Menschen Heiligkeit ausgesagt wird, so ist sie kein selbständiges Besizthum, sondern lediglich empfangen durch göttliche Selbstmittheilung, so bei den Priestern, Ps. 106, 16, beim Volk Israel, 2 Mos. 19, 5; Ps. 16, 3. 89, 6. 8; außerhalb Israel giebt es nichts Heiliges. Nach dieser Richtung hin bezeichnet das Abstractum קֹדֶשׁ (und מִקְדָּשׁ) nicht eine Eigenschaft, sondern concret und sachlich ein heiliges Eigenthum Gottes, Ps. 114, 2, u. s. öft., und das Hithpacl $\text{הִתְקַדְּשׁ$ die Selbstheiligung, Selbsthingabe und Verwahrung als Eigenthum Gottes, 3 Mos. 11, 44.

Es sind demnach die bestimmenden Momente im Begriff der

¹⁾ Hier liegt auch die Wahrheit in der paradoxen Begriffsbestimmung Menzens (Anleitung zum eigenen Unterricht in den Wahrheiten der heil. Schrift, 3. Aufl. Bremen 1833, S. 57), daß die Heiligkeit sei die demüthige, sich selbst erniedrigende Liebe Gottes.

Heiligkeit Gottes die Reinheit, die Lebendigkeit, die Mittheilbarkeit und die Beziehung allein auf Israel. Genau dieselben aber in dem Begriff des Geistes Gottes nach seinen verschiedenen Offenbarungsweisen aufzudecken, bedarf es nur eines Rückblicks auf die Resultate unserer vorigen Untersuchungen. Es zeigt sich sofort und ohne alles Bedürfniß logischer Zwischenglieder, daß der Begriff des Geistes in Gott sich deckt mit dem Begriff der Heiligkeit an sich, als des reinen Wesensgrundes in Gott, der sein Wissen und Wollen bestimmt; daß ferner das genaue Verhältniß dieser Heiligkeit zum Leben Gottes völlig entspricht dem Lebensgeist, den wir als das wesende Leben Gottes erkannt haben; daß endlich die Mittheilbarkeit, welche in der Heiligkeit liegt, eine Bestimmtheit des Geistes, aus Gott herauszugehen und den Menschen — speciell dem Reiche Gottes in Israel — zu eignen, erfordert, wie wir sie genau zutreffend im Geist aus Gott nachgewiesen haben. Es ist demnach der Geist Gottes in allen Beziehungen eins mit der Heiligkeit, nur mit der zutretenden Bestimmtheit der heraus tretenden transitiven Bewegung; er ist das im Wesen begründete Offenbarungsorgan der Heiligkeit — beide Begriffe allerdings in dem weiten Sinne des Alten Testaments gedacht, welchem das physische vom ethischen Gebiet noch nicht so durchgängig geschieden ist wie dem Neuen; er ist das sich selbst mittheilende heilige Leben Gottes. Da es indeß im Wesen der Heiligkeit liegt, daß ihre wachsende Erkenntniß die Scheidung zwischen dem Physischen und Ethischen je mehr und mehr vollzieht, so gewahren wir in der fortschreitenden Erkenntniß des Alten Testaments vom Geiste Gottes ein allmähliches Wachsen des ethischen und Zurücktreten des physischen Elements. Auf der ersten Stufe allerdings ist das Leben an sich Ziel der Geistwirkung und zwischen Welt-, Thier- und Menschenleben in Bezug auf diese Wirkung kein Unterschied. Sobald aber dem Geist als Voraussetzung und Object seiner Thätigkeit im Menschengeste sein Abbild entgegen tritt, bestimmt er sich ethisch als Geist in Gott. Und während noch bei Bileam die Wirkung des Geistes stark physisch gefärbt ist und den Willen kaum tangirt, ist schon seine Wirkung auf die Richter, so äußerlich sie scheint, ethisch gerichtet. Nicht die That der Gewalt ist sein eigenthümliches Werk an Gideon, sondern die Gesinnung des heiligen Zornes, der zum Entschluß und zur That drängt und zum Erfolge das Recht schaffen hat, Richt. 3, 10, der auch später geradezu als Wirkung des Geistes genannt wird, 1 Sam. 11, 6; Jer. 15, 17 (רַחֵם = רָחַם, s. o.). So ist die Ausgießung des Geistes auf Saul mit

einer sittlichen Umwandlung verbunden, 1 Sam. 10, 9, und sittliche Aufgabe hat der Amtsgeist der Könige. Ethisch ist auch die Inspiration der Propheten im Alten Testament selbst gefaßt worden (wenn schon auch hier in den Anfängen die Geistwirkung ein physisches Ingrepiens hat und z. B. 2 Kön. 3, 15 an das Medium der Musik geknüpft ist ¹⁾). Entsündigung, Heiligung ist das Wesen des Actes, durch welchen Jesajah zum Propheten geweiht wird, Cap. 6; nicht zu einem willenlosen Organ göttlicher Rede ist Jeremias berufen, sondern zu einer Eisensäule, einer ehernen Mauer über das ganze Land, für die Könige Juda's und ihre Hauptleute, für die Priester und das Volk des Landes, Jer. 1, 18. Erweckung, Ermahnung, Züchtigung, Aufrichtung ist der Zweck, den die Propheten als Beamtete des Geistes Gottes im Reiche Gottes haben, ist der Zweck ihrer Inspirationen; und was sie von der Zukunft verkünden, hat in diesem ethischen Zweck seine nächste Veranlassung, ist allemal nicht theoretisches Wahrsagen, sondern betrifft die sittlichen Interessen des Reiches Gottes. Auf der anderen Seite zeigen die Psalmen, wie der Geist, ganz mit dem ethischen Grundwesen Gottes erfüllt, im Menschen durch Wiedergeburt eine Gott ähnliche Beschaffenheit wirkt, so daß die Einwirkung des Geistes und er selbst Besizthum des Menschen wird. Und auf diesen Fundamenten erbaut sich die Erkenntniß, daß der Geist Gottes als heiliger Geist, sacramentlich mit dem Worte Gottes zugleich dem Volke Israel mitgetheilt, durch fortwährende Verinnerlichung Gemeingeist desselben und von ihm aus Gemeingeist des zukünftigen Reiches Gottes werden soll.

VI.

Es ist möglich, die Resultate unserer Untersuchung einer Probe zu unterwerfen. Ein Schriftsteller des Alten Testaments ist's nämlich, in welchem alle Fäden und Strahlungen dieser Entwicklung zusammenlaufen und der zugleich durch Zeit und innere Art so stand, daß sie ihm in dem Einigungspunkt zusammenlaufen mußten, wenn anders das Alte Testament diesen gefunden hatte. Das ist Ezechiel. Während dem Jesajas in der wunderbar gesegneten Dauer des Davidischen Königshauses und in dem Ausleuchten des alten Glanzes der

¹⁾ Vgl. die an den Namen Apollo geknüpfte Vereinigung der musischen und mantischen Ekstase im Griechenthum, Preller, griechische Mythologie, 2. Aufl. I, 213 ff.

Theokratie unter Hiskias, und zugleich unter der klaren Einsicht des Vielen, was fehlte, das Bild von dem zukünftigen König des Gottesreichs am hellsten und vollständigsten aufgegangen; während in Jeremias unter dem Anstürmen des nahenden Verfalls und der Zerstörung die Lehre vom neuen Bunde zur Reife kam: blieb es dem einsamen Seher am Chaboras, der losgerissen war von Allem, was äußerlich den Sinn auf die reale Erscheinung des Gottesreichs lenken konnte, vorbehalten, in der lebendigen Entpfindung des Geistes Gottes, der über ihm war, das Wesen desselben am vollkommensten zu erkennen. Und so wird, wenn anders wir recht untersucht haben, ein Ueberblick über seine Aussagen vom Geiste Gottes Recapitulation und Bestätigung zugleich für unsere Ergebnisse sein müssen.

Kern und Stern aller Wirkungen des Geistes Gottes ist dem Ezechiel die sittliche Wirkung, 36, 27, und zwar in ihrer höchsten Fassung als Wiedergeburt des inneren Menschen, 36, 26. 11, 19, die zugleich sittliche That des Menschen ist, also durchaus ethischer Natur, 18, 30 (vgl. Hävernicks 3. St.). Und anderer Wirkung kann der Geist gar nicht gedacht werden, denn er ist der Geist des heiligen Gottes, dessen ganze Offenbarung in Wort und That darauf hinausläuft, ihn als einen Heiligen zu offenbaren, 36, 20 ff. 38, 23. Cap. 43 u. öft. (Hävernicks, S. 574). Die Sünde kommt von unten her; sie steht darin, daß der Mensch auf seine eigene Weisheit und Kraft trogt, 28, 2—6. 17. 29, 9, und dadurch Gott gleich zu sein meint, vgl. 1 Mos. 3; die Heiligung also muß von oben her kommen durch Mittheilung und Zueignung der Weisheit und Kraft Gottes.

Und durch diese Centralauffassung werden alle anderen Fassungen und Wirkungen des Geistes, die die Offenbarung vorher kannte — und sie finden sich ohne Ausnahme bei Ezechiel wieder — nicht aufgehoben, sondern erfüllt und verklärt. Wohl ist der Geist auch der theokratische Amtsgeist des Volkes, aber auch als solcher wirkt er heiligend: eine heilige Heerde macht er aus dem Volk, 36, 38, vgl. 34, 23 ff., von der Gott nicht mehr sein Antlitz abwendet, denn er hat seinen Geist über sie ausgegossen, 39, 29 (wörtlich wie Ps. 51, 13). Wohl ist es ferner derselbe Geist, dem der Prophet seine Inspiration verdankt; nicht aus eigenem Geist redet Ezechiel, wie die Lügenpropheten, 13, 3, die nicht schauen und doch weissagen wollen, 13, 17. Aber der Prophet ist gesetzt zu einer nicht theoretischen, nicht didaktischen, sondern ethischen Mission; er soll das Wort aus Gottes Munde hören, um das Volk von Seinetwegen zu warnen, den Gottlosen den

Tod, den Gottesfürchtigen das Leben zu verkünden, 3, 17 ff. 2, 3 ff. Cap. 33. Dazu kommt in ihn, 2, 2. 3, 24, fällt auf ihn, 11, 5, der Geist, ergreift ihn die Hand Gottes, 1, 3. 3, 14. 8, 1. 37, 1. 40, 1, und mit dem Geist kommt der heilige Zorn, 3, 14, über ihn, wie über die Richter und Jeremias.

Auch der Gegensatz zwischen dem Geist als physischer Lebens- und Bewegungskraft und ethischer Heiligungskraft hört dem Ezechiel auf, ein Gegensatz zu sein; der primäre Begriff des Geistes aus 1 Mos. 1, 2 ist ihm keineswegs verloren gegangen. Von Gott ist es, daß die Bäume grün werden und verdorren, 17, 24; der Geist ist's, der ihn im Fluge dahinführt zwischen Himmel und Erde, 3, 12. 11, 1. 3, 14. 11, 24¹⁾. Aber mit Bewußtsein läßt er diesen Geist in Gott sein; er ist die treibende Kraft in den Rädern der Cherube bei der Theophanie, 1, 21. 10, 17, vgl. 1, 12, ja die bewegende Kraft der ganzen Theophanie, 1, 4, vgl. Jes. 59, 19, Sach. 5, 9²⁾. Aber auch über diese im Mittel zwischen Inspiration und Schöpfung stehende Lebensäußerungen des Geistes greift der Prophet hinaus und lehrt ihn als den anfänglichen Schöpfergeist in jener berühmten Vision („visio famosa“, Hieron.) Cap. 37, 1 ff., welche die höchste Spitze der alttestamentlichen Geisteserkenntniß darbietet, indem sie die רוח על פני תהום mit der רוח קדש יי zusammenschließt. Wie 1 Mos. 1, 2 der Geist Leben brachte, wo noch kein Leben war, so kommt er hier in die Todtengebeine, die Leiber und lebendig gewesen waren, und bringt Leben, B. 10, hier wie dort derselbe Lebensgeist. (Vgl. Hävernick zu B. 4, Spinoza, tract., p. 11, und die anonyme Schrift: „Die Bedeutung des heiligen Geistes bezüglich der Auferstehung des Leibes und des ewigen Lebens“, Basel 1866, welche mir eben in die Hände kommt; s. namentlich S. 44 f.) Auch zwei andere Ergebnisse unserer ersten Untersuchung werden uns hier zugleich bestätigt: die Allgegen-

¹⁾ Einen Fingerzeig zum Verständniß dieser Stellen giebt Paulus 1 Kor. 12, 3; es ist ein ekstatischer Zustand des Geistes gemeint, in welchem das Leibesbewußtsein und Leibesleben aufgehoben ist. Vgl. auch Hase, Catharina v. Siena, S. 84.

²⁾ Vgl. Hävernick a. a. O. S. 4. 22. 436. 588; Salomo b. Isaaß bei Rosenmüller, VI, 46. Betreffs der gewöhnlichen Uebersetzung „Wind“ verweise ich auf I. zurück. Das dort Gesagte findet hier um so mehr Anwendung, als den Visionen Ezechiel's die Mischung von Bedeutetem und Bedeutendem, Sinnlichem und Geistigem mehr eignet als jedem anderen Schriftsteller des A. T., vgl. z. B. 8, 3 mit B. 1. Vgl. auch Ewald, comm. ad apocal. p. 192. Ganz grundlos ist die Uebersetzung „Willensrichtung“, die Gesenius für einige dieser Stellen vorschlägt.

wart¹⁾ des Geistes, denn er kommt aus allen vier Winden, B. 9, und der Dualismus des Alten Testaments in der psychologischen Betrachtung: Ader, Fleisch und Haut waren bereits auf den Gebeinen, B. 8, also ein Leib, aber noch kein Leben. Alle antidualistischen (trichotomischen) Ansichten machen — wie Beck und Delitzsch — den Leib zum Correlat der Seele und lassen doch nach 1 Mos. 2, 7 die Seele abhängen von der Geistbegabung; hier steht das Gegentheil.

Aber alles dieß, das Eintreten des Lebensgeistes, seine Allgegenwart und sein Gegensatz zur Materie ist für den Propheten nicht Selbstzweck der Lehre, sondern nur Mittel zum Zweck. Der Herr spricht, B. 11 ff.: „Du Menschenkind, diese Gebeine sind das Haus Israel. Jetzt sprechen sie: unsere Gebeine sind verdorret, unsere Hoffnung ist verloren, es ist aus mit uns. Darum weissage: siehe, ich will eure Gräber aufthun und will euch mein Volk aus denselben herausholen — und ihr sollt erfahren, daß ich der Herr bin — und will meinen Geist in euch geben, daß ihr wieder leben sollt, und will euch in euer Land bringen, und ihr sollt erfahren, daß ich der Herr bin.“ Die Schöpfung sieht ab auf die Heiligung; derselbe Geist, der die Menschen belebt hat, kommt in sie, sie zu heiligen. Denn das Leben, das ihnen der Herr durch den Propheten verheißt, ist, wie aus dem Zusammenhang und dem Inhalt aller vorhergehenden Weissagungen erhellt, kein anderes als das Leben durch Gerechtigkeit (vgl. Jes. 5, 16), welches ihnen zu verkünden der Prophet gesandt ist, 3, 17 ff. Cap. 33; vgl. namentlich 18, 31²⁾). An sich haben sie's nicht, aber der Geist soll ihnen gegeben werden, wie er am ersten Schöpfungstage gegeben ward zum Leben, so ihnen zum Heiligleben (die *ζωή* bei Johannes). Die Schöpfung ein Typus der Heiligung, beide vermittelt durch denselben Geist, diese Erklärung giebt der Herr selber der Vision³⁾; und mit ihr schließt die alttestamentliche Lehre vom Geiste Gottes ab.

¹⁾ In Verbindung mit der Allwissenheit wird auch bei Ezechiel die Allgegenwart des Geistes concret durch den Ausdruck „Augen Gottes“ bezeichnet, 7, 4, 8, 18, 9, 10, 20, 17, wie bei Jesajah (s. V.).

²⁾ Vgl. Hengstenberg, Christologie, II, 545.

³⁾ So ungefähr auch Ewald; auch Hengstenberg a. a. O. S. 588 ff. Außer dem Grundgesetz, die Schrift durch sich selbst, das Alte Testament aus dem Alten Testament, Ezechiel aus Ezechiel auszulegen (der hier geradezu zwingend ist), hat mich zur Annahme dieser bildlichen Erklärung der Vision die schon vorhin ausgesprochene Wahrnehmung der innigen Mischung von Symbol und Sache in den Visionen und Weissagungen Ezechiel's bestimmt. Im Umrissen werden 8, 3 die Bezeichnungen der inspirirenden Geistesmacht, $\overline{\text{נ}}^{\text{ח}}$ und $\overline{\text{נ}}^{\text{ח}}$, zu realen Größen

VII.

Zu der dogmatischen Frage, ob der Geist Gottes auch schon im A. T. hypostatisch, als selbständige Persönlichkeit in der Gottheit gedacht sei, haben uns die vorliegenden Untersuchungen nirgend Anlaß gegeben. Doch ist dieselbe, wenn auch von der neueren Wissenschaft meist verneint¹⁾, von vielen und bedeutenden Theologen²⁾ im trinitarischen Interesse bejaht und die Bejahung mit Argumenten gestützt worden. Und einer Prü-

der Vision gemacht (die Hand ergriff mich bei den Haaren, der Geist führte mich), ohne daß — vgl. B. 1 — doch an ihrer rein geistigen Bedeutung gezweifelt werden könnte. Des solennen Eingangs, den Hävernick S. 582 als Gegengrund der bildlichen Auslegung einwirft, ist wohl die Vision auch nach unserer Auffassung werth gewesen, und ebenso wenig leidet unter derselben, wie Hävernick zu beschränken scheint, die Realität des Gesichts.

Daß übrigens, nachdem die höchste Offenbarung durch Christum auch die Lehre von der Auferstehung der Todten gebracht hatte, nicht blos die Laien, sondern auch die Kirchenlehrer und Exegeten (ja selbst die Rabbinen, vgl. Lent, de mod. theol. Judaeorum) die früher gangbare biblische Auslegung (so noch Talm. tract. Sanhedrin, f. 90, 1) verlassen und hier eine directe Verkündung der Auferstehungslehre finden konnten (Justin. M. apol. II, 87; Irenaeus adv. haer. V, 1; Tertullian. de resurr. carnis, c. 30; Vitringa ad Jes. II, 83; Hävernick S. 582; auch Hitzig z. St.), ist ein sehr begreiflicher Anachronismus, der nicht ohne alle innere Berechtigung ist. Denn in der That ist, wie diese Vision die Vervollendung der Erkenntniß vom Schöpfergeist im Alten Testament, so die Lehre des Neuen Testaments von der Auferstehung der Todten die höchste Stufe, die die Lehre vom Schöpfergeist in der Offenbarung überhaupt erreichen konnte, daher alle früheren lediglich Vorstufen sind, Spiegelbilder, unvollkommene Schatten des Endziels: und man wird der praktisch-kirchlichen Auslegung das Recht lassen müssen, a posteriori auch in der Vorstufe Ez. 37 das Endziel ebenso zu finden wie in dem Königsbilde der Psalmen das Endziel der Person Christi. Darin liegt auch das Recht der Calov'schen Erklärung, daß B. 1—10 die ewige Wahrheit, B. 11 ff. die für die Zeit nothwendige Anwendung enthalten; und die Behauptung Rosenmüller's, diese Calov'sche Erklärung sei ein monstrum interpretationis, ist wohl zu herb, wenn schon hervorgegangen aus dem richtigen Gefühl, daß die wissenschaftliche und biblisch-theologische Exegese durch die Bedürfnisse der praktischen keine Trübung erleiden darf.

¹⁾ Auch schon von einigen alten Lehrern. Vgl. z. B. Epiphanius im Ancoratus, LXXIII: *Θεότης μία ἐν Μωϋσῇ μάλιστα καταγγέλλεται, δνὰς ἐν προφήταις σφόδρα κηρύσσεται, τριάς ἐν εὐαγγελίῳ φανεροῦται*. Germanus, v. Const. theoria rerum eccles.: *Διὰ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ κυρίου πρῶτον ἔμαθον οἱ ἄνθρωποι, ὡς εἶη τριάς προσώπων ὁ κύριος*.

²⁾ Namentlich in der älteren Zeit. Eine reiche Sammlung der zusammengehörigen Literatur in der Anmerkung Cotta's zu seiner Ausgabe der 3. Gerhards'schen loci (4. 1742), I, 187 seqq. Die betreffenden Bestimmungen der Synoden von Antiochia und Sirmium bei Socrates, hist. eccl. I, II, c. 25.

fung dieser Argumente werden wir uns im Interesse der Vollständigkeit unserer Untersuchung nicht entziehen können.

Zunächst fällt hierher der Beweis für die Trinität im Alten Testament überhaupt, den man aus dem pluralen Gottesnamen „Elohim“ hat ziehen wollen ¹⁾. Obgleich der sprachwidrige Irrthum, den Lombardus, sentt. I, 2, aus Abelard (introd. in th. I, c. 13) entlehnt, daß dieß Wort ein Plural sei von אל und daher eine Mehrheit gleich göttlicher Personen bedeute, heute keinen Vertheidiger mehr findet, so ist doch die pluralische Form des Wortes nicht zu leugnen; und die neuerdings oft aufgestellte Behauptung, daß Elohim den in eine Einheit gefaßten Inbegriff der schaffenden Kräfte bezeichne, wird durch die Wahrnehmung widerlegt, daß der offenbar zugehörige Singular אלה im Hebräischen und die entsprechenden Singulare in den Dialekten nicht eine Kraft, sondern einen persönlichen Gott bezeichnen. Und auch die Meinung, als sei das אל ein plur. majestaticus, widerstrebt sowohl der gesunden Vernunft — man spricht wohl von Jemand im plur. majestaticus, aber giebt ihm keinen pluralischen Namen — als auch der Analogie der anderen Gottesnamen, אלהים , יהוה .

Trotzdem beweist der Plural nichts für die Trinität. Denn abgesehen von der nüchternen, aber treffenden Bemerkung Calixt's ²⁾, daß aus der Mehrheit noch immer keine Dreiheit folge, wird auch dieser angebliche Plural an vielen, ja den meisten Stellen mit dem Singular des Verbums und Adjectivs construirt, und auch einzelne Götzen führen den Namen אלהים , Dagon 1 Sam. 5, 7, Baalsebub 2 Kön. 1, 2, Astarte 1 Kön. 11, 5. Daher ermahnt denn Alfonsus Tostatus in der Schrift „de S. Trinitate“, in welcher er die Argumentationen des Lombardus widerlegt, die Theologen mit Recht, bei der Disputation mit den Juden conari solum, ut probent Messiam lege promissum venisse et quod ille potestatem habeat dandi legem novam et quod illi teneantur omnes homines assentiri: haec enim satis possunt induci auctoritatibus V. T. So erklärte auch schon Augustin de trin. II, 11, den Plural für eine rhetorische Figur und Bellarmin, de Chr. c. 6, verzweifelt an der Fruchtbarkeit des Arguments ³⁾. —

¹⁾ Vgl. Glassii gramm. sacra, p. 15; Danzii diss. de pluralitate personarum divinarum, p. 4 seq.; J. D. Michaelis, suppl. ad lex. Hebr. p. 88.

²⁾ In der Schrift: de quaestionibus, num mysterium s. trinitatis e solis V. T. libris possit demonstrari et num etc. (Helmst. 1650. 4.), p. 18.

³⁾ Zur Lösung der Frage, woher der Plural, hinreichend scheint die Annahme einiger Rabbinen sowie des Clericus und Herder, daß die Hebräer diesen

Mit diesem Argument fällt natürlich auch das andere von den pluralen Suffixen, Verben und Adjectiven, welche mit 'n construiert werden, 1 Mos. 1, 26. 11, 7 u. öft., eine lediglich grammatische Construction mit der Wortform, die keinen Schluß auf die Bedeutung zuläßt und durchaus nicht Regel ist ¹⁾.

So wird man auch in Betreff der drei Männer 1 Mos. 18 f. ²⁾ am besten thun, Luther beizustimmen, wenn er sagt: „Gäbe es keinen anderen Beweis für die Dreieinigkeit, ego sane eam non crederem“ ³⁾. Namentlich widerstrebt es der durchaus dynamischen Fassung des Geistes im Alten Testament, ihn in einer dieser Erscheinungen erblicken zu wollen. — Und auch Stellen, wie 1 Mos. 19, 24; 2 Mos. 34, 5 u.,

Namen von den götzendienerischen Canaanitern zunächst *πληθυντικῶς* zu brauchen gelernt, dann ihn aber trotz seiner pluralischen Form für den persönlichen Gott ihrer Religion beibehalten hätten. Indes führt einen Schritt weiter die merkwürdige Stelle bei Herodot II, 52: ἔθνον δὲ πάντων πρότερον Πελαγοὶ θεοῖσι ἐπερχόμενοι, ὡς ἐγὼ ἐν Λαδώνῃ οἶδα ἀκούσας, ἐπωνυμίην δ' οὐδ' οὐνομα ἐποιεῦντο οὐδενὶ αὐτῶν· οὐ γὰρ ἀκηκόεσάν κω· θεοὺς δὲ προσωνόμασάν σφας ἀπὸ τοῦ τοιοῦτον, οὗ κόσμῳ θέντες τὰ πάντα πρῆγματα καὶ πάσας νομὰς εἶχον. Diese Angabe, zusammengehalten mit der des Varro von den *theol dyvatoí* der Samothracen (de Ling. latina, c. 58; vgl. Preller, griech. Mythologie, I, 661) weist auf eine primitive Gestaltung der Religion unter den westasiatisch-mitteländischen Völkern hin, in welcher noch nicht die lebendige Phantasie den Olymp mit mannichfach individualisirten Gestalten angefüllt hatte, sondern die Götter unterschiedlos und wesensgleich als *dyvatoí* verehrt wurden. Für die ursprüngliche Gemeinsamkeit dieses Cults sprechen im Alten Testament selbst Stellen wie 1 Mos. 14, 18 und die Anerkennung Jehovahs bei Bileam und Cyrus; für die Vielheit der Gottwesen der Umstand, daß auch die Perser einen pluralischen Gottesnamen bildeten, Gesen. thesaur. I, 96, und daß der Gott Melchisedek's ein *עליון* ist. Der Collectivname *dyvatoí* = *אלהים* ist nun in den Monothismus übergegangen und Bezeichnung des höchsten Wesens nach der Seite der Macht hin geworden, während seine an Israel geoffenbarte Eigenheit in die Namen *יהוה* und *יהו* auseinandergelegt ist. Daher dient denn auch Elohim ganz allgemein zur Bezeichnung des göttlichen Wesens, Ps. 14, 1, und auch der heidnischen Götter. Und wenn Herodot a. a. O. fortfährt, daß erst nachher zu einem bestimmten Zeitpunkt die Griechen ihren Göttern unter bestimmten Namen opfereten, so entspricht dem genau die Stelle 1 Mos. 4, 26, in welcher derselbe Schritt der allgemeinen Naturreligion zu einer durch Benennung Gottes bestimmten Religionsform, hier der geoffenbarten, indicirt ist.

¹⁾ Luther, Genesis, ad 1, 26. 3, 22, nennt dieß *figuras et tenebras obscuriores*, quam per quas probari debeat tam magnus articulus fidei.

²⁾ Vgl. Augustin. de civ. Dei, XVI, 29, de trin. II, 4; Gerhard. loci, I, 192.

³⁾ Auch Hengstenberg, Christol. I, 130, und Delitzsch 3. St. ziehen ganz andere dogmatische Folgerungen aus diesen Stellen.

in enen der erscheinende Gott von Gott selbst unterschieden und dieser im Himmel über jenem gedacht wird, können für die Hypostase des heil. Geistes nichts beweisen, da aus ihnen höchstens die Zweipersonlichkeit der Gottheit gefolgert werden könnte. Das dreifache שְׁרָרָה endlich, Jes. 6, 3; Jer. 7, 4. 22, 29; Ez. 21, 32; Nah. 1, 2, und der dreifache Segen, 4 Mos. 6, 24 ff.¹⁾, würden vielleicht, wenn das trinitarische Dogma bereits andersher im Alten Testament erwiesen wäre, verstärkende Beweiskraft haben können, aber an sich beweisen sie nichts (vgl. Hofmann a. a. O. I, 91 f.).

Mit weit mehr Schein wird von anderer Seite die stark an Hypostasirung anstreichende Erwähnung der Weisheit in einigen Stellen der Hagiographen für die Hypostase des Geistes im Alten Testament geltend gemacht, und zwar in Verbindung mit der kanonischen Lehre vom חֵכֶל und der כְּבוֹד und dem zwischenkanonischen Theologumenon vom Logos.

Fassen wir die Momente dieser Entwicklungsreihe fürs Erste einzeln ins Auge, so ist zunächst das selbständige Auftreten der Weisheit in seinem Verhältniß zur Lehre vom heil. Geist zu bestimmen. Beide in Frage kommende Stellen²⁾, Hiob 28, 12 ff. vgl. 15, 7 f., und Sprüchw. 8, haben offenbar dasselbe Subject (wie namentlich Hiob 28, 25—27 beweist): eine höhere Erkenntnißweise der Weisheit Gottes; nur nach verschiedenen Seiten gewandt, Hiob 28 nach ihrer Ueberweltlichkeit, B. 12. 20 ff., Sprüchw. 8 nach ihrer Vorweltlichkeit. Aber mag man nun diese Weisheit als ein ens reale, ein an sich existirendes Mittelwesen (Hengstenberg, Evang. Joh. 1. 9 ff.), eine Idealwelt (Schlottmann, Hiob, S. 75; Delitzsch, b. Ps. 37 ff.) zwischen Gott und Welt fassen und daraus eine ontologische Selbstunterscheidung in Gott folgern (Mitsch, theol. Stud. u. Krit. 1841, S. 310), oder mag man bloß eine dichterische Personification (v. Cölln, bibl. Theol. I, 143; Aug, bibl. Theol. S. 65) darin finden, sei es des Inbegriffs der göttlichen Zwecke und Offenbarungsideen (Vüke, Stud. u. Krit. 1840, S. 89) oder derjenigen göttlichen Eigenschaft, welche der sittliche Einheitspunkt des göttlichen Wesens ist (Vüke, Evang. Joh., 3. Aufl. II, 360); mag man zwischen beiden Erklärungen einen Mittelweg einschlagen (Dorner, Gesch. der Christologie, I, 18) oder endlich

¹⁾ Vgl. Gerhard a. a. O. I, 191 und demonstratio trinitatis e trisagio seraphico. Jen. 1618.

²⁾ Vgl. zu denselben Hofmann, I, 97, Ewald und Schlottmann zu Hiob 15, 7. 8

mit Hülfe einer weder natürlichen noch grammatisch richtigen Auslegung dem Begriff der Weisheit allen Schein der Selbstständigkeit rauben und sie auch hier zu einer sittlichen Erkenntniß herabdrücken (Hofmann a. a. O. I, 97): so ist durch alle diese Annahmen doch nur die abliegende Frage berührt, ob die Rede Tropus sei oder nicht; das aber ist evident, daß an beiden Stellen die Weisheit als ein Besizthum Gottes, also nicht als Hypostase gefaßt wird. Davon zeugt in der Stelle Sprüchw. 8 (wo außerdem durch die wiederholte Betonung des geschöpflichen Charakters der Weisheit der hypostatische Charakter ganz ausgeschlossen ist) der Ausdruck חכמה und Hiob 28 der Gedankenzusammenhang: die Weisheit im absoluten Sinne komme Gott allein zu; dem Menschen ist's nicht gegeben, sie zu sehen, V. 21; ihm sei es genug in Demuth den Wegen Gottes nachzugehen: das ist die Weisheit; die ihm beschieden ist, V. 28. Wäre also selbst der Geist Gottes identisch mit dieser Weisheit, so könnte doch deshalb ihm keine Hypostase zugeschrieben werden. Aber auch die Identität ist nicht vorhanden. Allerdings die Momente der Intelligenz und der Heiligkeit, die nach Untersf. II. IV. dem Geist in Gott und aus Gott wesentlich sind, vereinigen sich, wie dort ebenfalls gezeigt wurde, im Begriff der Weisheit, und so heißt ja auch der Geist Gottes nicht selten ein Geist der Weisheit. Aber nirgends wird er schlechthin mit der Weisheit identificirt; als eine Eigenschaft an ihm oder Wirkung von ihm mag sie gelten oder, wie hier, als eine eigenartige Bestimmtheit des Denkens Gottes in Bezug auf die Welt: er aber ist der Geist der Weisheit, agens, nicht modus agendi oder Product der Action. Es kommt dazu, daß nirgends von einer Schöpfung des Geistes die Rede ist und sein kann, wie hier von der Schöpfung der Weisheit; daß er nirgend ein Besizthum Gottes genannt wird; daß endlich hier (Hiob 28, 12 ff.) im Gegensatz zu dem innerweltlichen Leben des Geistes die Weisheit namentlich mit dem Charakter des Ueberweltlichen und Außersweltlichen geschildert wird.

Daß der רוח, losgerissen von seiner Beziehung auf die חכמה und den λόγος, mit dem Geiste Gottes nichts zu schaffen hat, bedarf des Beweises nicht; und die angebliche Beziehung zwischen כבוד und Geist ist schon oben zurückgewiesen.

Und was endlich das Theologumenon von dem hypostatischen Worte Gottes anlangt, so gilt es hier, wo wir es mit einer Frage der kanonischen Theologie zu thun haben, vor allen Dingen, die Betrachtung des Alten Testaments von außerkanonischen Einflüssen rein

zu erhalten, namentlich das targumische und rabbinische Memrâ nicht dem Alten Testament zu obtrudiren. Dann aber ist erstlich unzweifelhaft, daß von einer Hypostase des Wortes im Alten Testament nirgends die Rede ist, und zweitens, daß da, wo das Wort Gottes besonders auszeichnende göttliche Prädicate erhält, wie Ewigkeit, Macht u. s. w., der Zusammenhang entweder auf das Wort = Gesetz Gottes, Ps. 119, 89 u. o., oder auf das prophetische Wort, Jes. 55, 11, oder auf das Sprechen = Willensausdruck Gottes im absoluten Sinne, 1 Mos. 1, 3; Ps. 33, 6, hinweist: also auf Dinge, die dem heil. Geist nicht identisch, sondern entweder coordinirt oder seine Producte sind.

Ist somit im Einzelnen die Unmöglichkeit, den Geist Gottes mit einem dieser Offenbarungsbegriffe zu identificiren, und noch mehr die Unmöglichkeit, ihm um solcher Identität willen eine hypostatische Seinsweise zuzuschreiben, erwiesen, so ergiebt sich dasselbe Resultat auch, wenn wir diese Theologumena in ihrem organischen Zusammenhange zusammenhalten mit der Lehre vom Geiste Gottes. Denn das ist der Zusammenhang, aus dem die Lehren vom *מלאך* und der *כבוד*, von der *הכמה* und dem *מאמרא* nach einander hervorgegangen sind, daß sie alle eine durch göttliche Selbstbestimmung, Selbstbeschränkung, Selbstgestaltung hervorgegangene göttliche Wesenheit bezeichnen, vermittelt deren Gott sich der Welt offenbart. An die Stelle der objectiven realen Form dieser Offenbarung in der *כבוד* und dem *מלאך* traten, nachdem die religiöse Intuition im Verlauf der Geschichte der religiösen Speculation mehr und mehr das Feld räumte, die subjectiven intellectuellen Formen der *הכמה* und des *λογος*, jene noch alttestamentlich, diese in ihrer eigenthümlichen Fassung bereits nachkanonisch ¹⁾. Der Charakter aber dieser ganzen Entwicklung in allen Stadien ist Erscheinung (*λάμπειν*, Joh. 1, 5), Bestimmtheit, zuständliches Sein.

Neben dieser Vermittelung aber zwischen Gott und Welt geht von Anfang an eine andere einher, die der Kraft, der Mittheilung, der Wirkung, der *ἐνέργεια*. Diese kann ohne Selbstbeschränkung,

¹⁾ Und dieser Fortschritt ist neben der realen persönlichen Vorbereitung auf den Messias durch die Prophetie der ideale, begriffliche; in dem Brennpunkt der Lehre vom *λογος* wurden auch alle Strahlen messianischer Pädagogie, die Gott ins Heidenthum, namentlich ins Japbetische (vgl. Schlottmann, Hiob, 90, 129) ausgestreut, aufgefangen. Und alle scheinbar widersprechenden Elemente dieser Entwicklung sind in Christo zusammengegangen. Nur eine historische Persönlichkeit konnte vereinigen, was für die Dialektik unvereinbar war und z. B. bei Philo einen unordentlichen und widerspruchsvollen Eindruck macht.

Selbstherablassung Gottes gedacht werden. So erscheint sie in der Schöpfung und in Allem, was vom Geiste Gottes ausgesagt wird; sie verhält sich aber den Menschen gegenüber erleuchtend und heiligend, nicht so sehr an ihn sich offenbarend als in ihm und durch ihn, als Bestimmendes. Ueberall gehen durchs ganze Alte Testament neben מלאך und חכמה, דבר und כבוד die Wirkungen des Geistes, und wie sehr auch die Umrisse jener Offenbarungsweisen schwankend sind, wie sehr auch auf der andern Seite im Begriff des Geistes Fluß und Entwicklung einer scharfen dogmatischen Fassung widerstreben, so ist doch die Grenzlinie zwischen beiden Gebieten, Kraft und Erscheinung, Seinsform und Wirkungsform, der äußern phanerotischen und der innern dynamischen Offenbarung, dem Proceß in Gott und dem Proceß von Gott aus, nicht zu verkennen. Spuren davon finden sich auch noch bei Philo ¹⁾. Und wenn sonst diesem das πνεῦμα mit dem λόγος (in dessen nachkanonischer Fassung) zusammenzufließen scheint ²⁾, so beweist diese Mischung um so weniger fürs Alte Testament, als sie in der Fortsetzung des alttestamentlichen Kanons im Neuen Testament ignorirt und durch die directe Anknüpfung desselben an die kanonische Lehre vom Heiligungsgeist neben der erscheinenden Gottesoffenbarung ausgeschlossen wird.

Sind wir sonach zur Beantwortung der Frage nach der Hypostase des Geistes Gottes lediglich an das gewiesen, was das Alte Testament selbst über diesen aussagt, so wird allerdings zunächst zugegeben werden müssen, daß in der ursprünglichen Fassung des Geistes, 1 Mos. 1, 2, ein Ansatz zur Hypostasirung desselben lag. Denn der redende, wollende Gott und der schwebende Geist stehen dort völlig

¹⁾ Vgl. außer den bei Herzog, R.-E. XI, 594, angeführten Stellen namentlich auch folgende (in den opp. ed. Mangey, Lond. 1742): legum allegoria, I, p. 51: Τὸ πνεῦμα νερόηται κατὰ τὴν λόγὸν καὶ εὐνοίαν καὶ δύναμιν. De gigant. I, 265: πνεῦμα θεοῦ καθ' ἓνα μὲν τρόπον ὁ ῥέων ἀπὸ γῆς, τὸ τρίτον στοιχεῖον ἐποχοῦμενον τῷ ὕδατι· καθ' ἕτερον δὲ τρόπον ἡ ἀκήρατος ἐπιστήμη, ἥς πᾶς ὁ σοφὸς εὐκότως μετέχει. (Als Beispiel Bezaleel angeführt.) 266: Τὸ πνεῦμα τὸ πάντη δι' ὕλων ἐκπεληρωμένον. De plantatione Noe, I, 333: ἡ τοῦ θείου πνεύματος καὶ πάντα δυνατοῦ καὶ τὰ κάτω νικῶντος φύσις. De opif. mundi, I, 32: πνεῦμα θεῖον ἀπὸ τῆς μακαρίας καὶ εὐδαιμονίας ἐκείνης φύσεως ἀποικίαν ἐνθάδε στελλόμενον.

²⁾ Vgl. Rahnis, Lehre vom heil. Geist, S. 208. Doch ist diese Vermischung wenn schon durch den Zusammenhang oft der Sache nach nahe gelegt (s. z. B. die Schrift: Deterius potiori insidiatur, I, 207, de mundo, II, 604 seqq.), doch nirgends mit Worten vollzogen.

selbständig neben einander, und das Einzige, was sie verbindet, daß nämlich der Geist ein Geist Gottes genannt wird, ist sehr vieldeutig. Und eine Spur dieser dem Geist beigemessenen Selbständigkeit findet sich auch im spätern Verlauf: „Gott sendet mich und sein Geist“ sagt der Prophet Jes. 48, 16; aber theils die Vereinzelung, theils der rhetorische Charakter der Stelle lassen es nicht zu, sie (mit A. Hahn, Glaubenslehre, I, 279, und v. Cölln, b. Th. I, 134) als Beweis für die persönliche Fassung des Geistes aufzustellen. Vielmehr, je mehr die gegen Kosmotheismus und Polytheismus gelehrte Grundrichtung des Alten Testaments ¹⁾ die Persönlichkeit Gottes im Zusammenhang mit seiner Einheit und Unveränderlichkeit zum Centrum der Theologie und Religion machte, trat der Geist Gottes in den persönlichen Gott zurück als innere geistige Wesenheit Gottes, die wohl zu gewissen Thätigkeiten aus Gott heraustritt, um seine Einwirkung auf die Welt zu vermitteln, aber nie mehr mit ihm, sondern von ihm aus handelt und immer wieder gleichsam in den persönlichen Willen Gottes zurücksinkt ²⁾, die ferner im Zusammenhang mit der Grundlehre von der Heiligkeit Gottes den festen Begriff einer ethisch wirkenden Macht an den Menschen, des Heiligkeitsgeistes, annimmt, jedoch nicht einmal persönlich, geschweige denn hypostatisch gedacht wird ³⁾.

Damit schließt das Alte Testament ab. Freilich ist jener Ansatz zur Hypostasirung des Geistes, der uns in der selbständigen Fassung desselben 1 Mos. 1, 2 entgegentrat, in diesem Abschluß unverarbeitet

¹⁾ Sie wird von Isidorus Belusiota gar zu pragmatisch dem Moses als bewußte Absicht zugeschrieben, wenn er meint (l. II, ep. 143), Moses habe die Dreieinigkeit nicht verkündet aus Furcht, daß sich Götzendienst daran knüpfen könne.

²⁾ Wie denn auch z. B. in den spätem Büchern des Alten Testaments an die Stelle der Einwirkung des Gottesgeistes auf den Menschen die Einwirkung Gottes selbst auf den Menscheng Geist tritt und nun statt: der Geist Gottes ergriff Jemand, oder: Gott erweckte in Jemand, gab Jemandem den Geist zu einer Thätigkeit, jetzt gesagt wird: Gott erweckte den Geist des Menschen zu dieser Thätigkeit, 1 Chron. 5, 26; 2 Chron. 21, 16. 36, 22; Esr. 1, 1. 5; Jer. 51, 11.

³⁾ Die einzige Stelle, welche einen ontologischen Proceß vermuthen lassen könnte, ist Jes. 28, 6, und ich wundere mich, sie von keinem biblischen Theologen oder Dogmatiker sonderlich genützt zu sehen. Von dem Standpunkt unserer Untersuchung aus hat diese Stelle bereits ihre anderweitige Erklärung gefunden (IV. gegen Ende) und auch bei der strengsten dogmatischen Fassung wird sie nicht für die Anschauung des Alten Testaments selbst beweisen, sondern als Weissagung von der Hypostase des Geistes in der messianischen Zeit gelten müssen.

geblieben. Und von hier aus, meine ich, kam der Anstoß, daß aus dem innern Lebensgrunde Gottes, der ja in seiner Bewegung mit dem Geiste identisch ist, die Bestimmtheit der $\kappa\alpha\tau\alpha$ verselbständete und zur Schöpfung der Welt aus Gottes Persönlichkeit heraustretend gedacht wurde. Aber weder bringt es diese Personification zur Hypostase, noch reicht sie aus, alle Wesensfülle des Geistes in sich aufzunehmen; sie markirt keinen Fortschritt in der Entwicklung. Und somit resultirt die durch 1 Mos. 1, 2 geforderte Hypostasirung eines Mittelwesens zwischen Gott und Welt als Problem für die Weiterentwicklung der Offenbarung. Das ist das Problem, an dem sich die Theologie zwischen Altem und Neuem Testament von den Apokryphen über Aristobul (vgl. Eusebius, praep. ev. VII, 14) bis Philo gearbeitet hat, aber vergebens, wenigstens was die Combination des Geistes mit diesem Mittelwesen anlangt; es konnte nicht eher seine Erledigung finden, als in der Erkenntniß von der Ewigkeit und geistweisen lebendigen Ubiquität ¹⁾ des Logos ²⁾, auf den Alles, was von kosmischer Potenz und Autonomie in der alttestamentlichen Lehre vom Geist war, übertragen werden mußte, damit das rein ethische Wesen des Geistes ungetrübt zu Tage träte.

Wie aber im späteren Verlauf der alttestamentlichen Entwicklung der persönliche Gott von der unmittelbaren Berührung mit der Welt geschieden ward durch die Ansätze, welche zur Lösung dieses Problems gemacht wurden, so ist auch der Geist Gottes zurückgedrängt worden durch die Lehre von einer Geisterwelt zwischen Gott und Welt. Die Ansätze zu diesem Theologumenon finden sich, auch abgesehen von der eigentlichen Angelologie (deren alttestamentliche Gestalt ihre Wurzeln auf einem ganz andern Gebiet hat), bereits innerhalb des alttestamentlichen Kanons. Wie der Geist Gottes als agens der göttlichen Weltregierung gedacht wurde, so ward auch in einzelnen wichtigen Vorkommnissen im Reiche Gottes, die auf den Geist der Heiligkeit selbst zurückzuführen schwer wurde, doch ein geistiges Princip statuirt,

¹⁾ Vgl. die berühmte Stelle von der praesentia repletiva bei Luther im großen Bekenntniß vom Abendmahl, opp. edit. Irmischer, 30, p. 209; auch Seb. Franke im Encomium, Lob des göttlichen Wortes (bei W. Wackernagel, III, 1, S. 345): Also ist des göttlichen Wortes Ursprung der Vater, und des Wortes Auswirkung, Kraft und Geist wird der heil. Geist genannt.

²⁾ Merkwürdiger Rückfall auf den Standpunkt des Alten Testaments (Leugnung des $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ zwischen Gott und Geist) schon bei Plotin Enn. II, cap. 9; bei Valentinus, Stud. u. Krit. 1864, S. 123.

Ruach genannt, und irgend wie mit der Regierungsthätigkeit Gottes in Bezug gesetzt. Ein böser Geist kam von Gott über Saul, 1 Sam. 16, 14 f. 19, 9, vom Geiste Gottes dadurch unterschieden, daß er an der Stelle seiner ersten Erwähnung רִיחַ נָפֶחַס ¹⁾ genannt wird. Ein falscher Geist erbiehet sich, den Ahab durch falschen Rath aus Prophetenmund irrezuführen, 1 Kön. 22, 20 ff.; ein erschrecklicher Geist erscheint dem Jophar bei Nacht, Hiob 4, 14 ff.; auch dieser von Gott, denn seine Wirkung ist פַּחַד, ein Gotteserschrecken ¹⁾. Von einer anderen Seite her möchte ich es zu diesen Ansätzen rechnen, wenn auch die Elementarmächte, sobald ihrer Gott bedarf, belebt, vergeistet, und seine Diener werden: Wind und Wolken seine Fahrzeuge, Ps. 104, 3. 18, 11; Jes. 19, 1; vgl. Ez. 1, Wind und Blitz seine Boten, Ps. 104, 4, und Vernichtungswerkzeuge, 2 Mos. 15, 8. 10, die Sterne seine Kämpfer, Richt. 5, 20 (vgl. אֲדֹנֵי צְבָאוֹת). Und ganz aus dem Geiste des Alten Testaments ist die kühne Combination geboren, durch welche Basilius M. in der Schrift „de spiritu sancto“ die Geisterwelt mit dem Gottesgeist in Beziehung setzt, wenn er sagt (opp. ed. Ben. III, p. 32): Der Geist Gottes ist der Grund ihrer Substanz; nicht ihrer Natur nach sind die Geister heilig, sondern ihrer Rangordnung nach haben sie Theil am heil. Geist; nimm den Geist, so fällt diese ganze bunte Welt zusammen: *λέλυνται ἀγγέλων αἱ χορεῖαι, ἀνῆρηται ἀρχαγγέλων ἐπιστασίαι, συγκέχρνται τὰ πάντα, ἀνομοθέτων, ἀτάκτων, ἀορίστων αὐτῶν ἡ ζωή.*

Für die nachkanonischen Scholastiker aber unter den Juden ward die Geisterlehre in ihrer Verquickung mit der Engellehre ein Repositorium für die mannichfachsten und dem Geist des Alten Testaments fremdesten Phantasmen ²⁾; in der neutestamentlichen Zeit war selbst Moses von dem persönlichen Verkehr mit Gott und der unmittelbaren Inspiration ausgeschlossen und auf den Verkehr mit Engeln be-

¹⁾ Die Anlage dieser sporadischen Aussagen, die Heiligkeit Gottes zu Gunsten seiner allmächtigen und allwissenden Weltregierung hintanzusetzen, konnte im Alten Testament natürlich nicht zur Ausbildung kommen. (Von hier aus begreift es sich, daß, auch abgesehen von allen angeblichen und wirklichen persischen Einflüssen, der Ausweg der Satanologie von der alttestamentlichen Offenbarung gefunden werden mußte.) Sie hat aber ihre Consequenz und Vollendung im Koran gefunden; vgl. Dettinger in Steudel's theol. Zeitschrift, 1834, S. 24 ff. 65.

²⁾ Vgl. z. B. die jüdische Tradition des Ibn Maʿūd (bei Sprenger, Leben und Lehre des Mohammed, II, 230): Der Geist ist ein Engel, größer als alle Berge; er ruft täglich 12000mal subhan allah! und bei jedem Ausruf entsteht ein Engel.

schränkt ¹⁾. Indem es aber diese theosophischen Gespinnste alles Anscheines eines ontologischen, zwischen Gott und Welt vermittelnden Processes entkleidet und auf die Realität einer Gott dienenden Engeltwelt zurückführt, lehnt das Neue Testament mit seinem Begriff vom Geiste direct an den Kanon des Alten, aus dem es mit der ethischen Bestimmung des Geistes Gottes ²⁾ den entsprechenden Namen desselben (πνεῦμα ἅγιον τοῦ Θεοῦ = רִיחַ קֹדֶשׁ יְיָ, wie רִיחַ הַקְּדוֹשׁ, Sach. 13, 2, = τὸ πνεῦμα τὸ ἁγίον, LXX) herübergenommen hat, jedoch so, daß es die Entwicklung völlig abschließt, indem es den Geist einmal in Vollendung des Begriffs vom Geist des Reiches Gottes in Israel als den Geist der Gemeinde, dann in Vollendung der messianischen Beziehung des Geistes aus Gott als den Geist Christi, endlich in Vollendung der Ahnung vom selbstständigen Wesen des Geistes als Hypostase bestimmt.

¹⁾ Dieß ist auch der Kern des dunklen apologetischen Beweises bei Paulus, Gal. 3, 20. Den Widerspruch, sagt der Apostel den Rabbinen, dessen ihr unebeachtet, tragt ihr selber ins Alte Testament hinein, ohne ihn lösen zu können: den, daß wir meinen, es bedürfe zur Vermittelung zwischen Gott und Menschen eines Gottmenschen. Denn auch ihr erkennt an, daß es einer Vermittelung bedürfe zwischen Gott und den Menschen, und ein bloßer Mensch ist auch euch nicht genug. Darum statuirt ihr zwischen dem, den ihr Mittler nennt, Moses, und zwischen Gott noch andere Mittelwesen, die Engel. So vermittelt Moses zwar, aber nicht den einigen Gott mit den Menschen, sondern die Engel, eine Vielheit. Nun aber soll doch — das wollt ihr ja selbst erreichen — der einige Gott und die Menschheit vermittelt werden. So ist's ja offenbar, daß ein anderer Mittler eintreten muß (ἐὼς ἂν ἔλθῃ), der zugleich mit Gott redet und den Menschen, zugleich an Gott Theil hat und an der Menschheit.

²⁾ Demnach ist der Zeitpunkt der Verengung des Begriffs Geist, den J. Müller bestimmt (Stud. u. Krit. 1856, S. 494 ff.: Während im Alten Testament der Begriff des heil. Geistes einen weiteren Umfang hatte, zieht er sich im Neuen Testament enger zusammen, indem hier von diesem Geist nur so die Rede ist, daß seine Wirkung oder sein Besitz die Erneuerung des ganzen Menschen zur Gemeinschaft mit Gott und zum geistlichen Leben in sich schließt) schon ins Alte Testament hineinzusetzen.

~~~~~

# Die Theologie des Märtyrers Justinus.

Von

C. Weizsäcker.

---

Die nachfolgenden Zeilen wollen ihren Gegenstand nur im Grundrisse behandeln. Ueber die Lehren Justin's ist nicht nur überall in der Sondergeschichte einzelner Dogmen eingehend gesprochen, sondern wir haben über ihn treffliche Monographien von Semisch, Otto, Duncker und neben denselben so manche tüchtige Untersuchung, die sich auf ihn bezieht. Und doch mag es nach allem diesem nicht vergeblich sein, eine kurze Zusammenfassung seiner ganzen Theologie aufzustellen, welche sich zur wesentlichen Aufgabe macht, die Richtung derselben zu beleuchten und damit die Ursachen nachzuweisen, aus welchen die eigenthümliche Fassung der wichtigeren Lehren hervorgegangen ist. Was dieser Aufgabe eine unerschöpfliche Anziehungskraft giebt, ist nicht nur die geistige Kraft und Bedeutung des Mannes, sondern fast noch mehr die Zeit seines Auftretens. Wir haben es bei ihm mit den Anfängen des Dogma's im engeren Sinne zu thun. Sind diese der Natur der Sache nach noch einseitig und unvollkommen, so lassen sie dagegen um so deutlicher die Kräfte und Einflüsse erkennen, welche für die Bildung des Dogma's auf lange hin entscheidend gewesen sind. Von diesem Gesichtspunkte geht die folgende Zeichnung aus, wobei freilich der nothwendigen Beschränkung wegen auf die weitere Ausführung der geschichtlichen Zusammenhänge verzichtet und diese auf einzelne Winke beschränkt werden mußte.

1. Justin nimmt in der kirchlichen Literatur der ältesten Periode die Stelle des ersten eigentlichen Theologen ein. Mindestens ist er der erste, von welchem wir noch Schriften größeren Umfanges besitzen. Es entspricht dies aber sehr wahrscheinlich auch dem wirklichen geschichtlichen Verhältnisse. Denn wir haben keine Nachrichten, daß Andere vor ihm in ähnlicher Weise geschrieben und den christlichen Glauben nach Philosophenart gerechtfertigt, eben dadurch aber ein System der christlichen Lehre begründet hätten. Ueberdies schließen



sich nicht nur die folgenden Apologeten größtentheils an ihn an <sup>1)</sup>, sondern es wurden ihm auch eine Reihe von Schriften untergeschoben; man kannte bald keinen älteren und ehrwürdigeren Namen, unter welchen sich Versuche des christlichen Philosophirens flüchten mochten.

Von seinen echten Schriften ist nun andererseits Einiges verloren gegangen, in jedem Falle eine Widerlegungsschrift gegen die Gnostiker <sup>2)</sup>. Was wir von ihm besitzen, sind zwei unter Antoninus Pius an Kaiser und Senat gerichtete Apologien und eine Streitschrift gegen das Judenthum, das Gespräch mit dem Juden Tryphon, welches nach den ersteren geschrieben ist <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Sein Schüler war Tatian, vgl. Tat. or. c. 18 seq. Aber auch sonst ist die Anlage der Apologien lange durch sein Vorbild beherrscht und seine Gedanken sind in denselben einheimisch geblieben.

<sup>2)</sup> Apol. I, 26. Justin erwähnt hier namentlich Simon, Menander und Marcion und außerdem πάντες οἱ ἀπὸ τούτων ὁμώμενοι. Unter diesen sind wohl die von ihm dial. c. Tryph. 35 genannten Marcianer, Valentinianer, Basilidianer, Saturnilianer begriffen, und Simon einerseits sowie Marcion andererseits mögen die beiden Endpunkte sein. Daher ist wohl auch das πρὸς Μαρκιῶνα σύνταγμα Justin's, welches Irenäus (haer. IV, 6, 2) erwähnt, der Abschnitt des Werkes, welcher von Marcion handelte, dem jedenfalls besondere Aufmerksamkeit gewidmet war. Vgl. Volkmar, die Zeit Justin's des M., theol. Jahrb. 1855, S. 270 f.; Lipsius, zur Quellenkritik des Epiphanius, S. 57 f. — Ob die von Eusebios, Kirchen-Gesch. 4, 18, genannte Schrift περὶ ψυχῆς wirklich dem Justin zugehörte, müssen wir dahingestellt sein lassen.

<sup>3)</sup> Die kritische Frage über die Abfassungszeit und das Verhältniß der beiden Apologien ist durch die allseitige Erörterung Volkmar's in theol. Jahrb. 1855, S. 227 ff. 412 ff., in der Hauptsache wohl entscheidend beantwortet. Vgl. die Berichtigung Otto's ebendasselbst S. 468 ff. und die Zustimmung Vaur's, Lehrbuch der Dogmengesch. 2. Aufl. S. 83, Hilgenfeld's, Kanon und Kritik des N. Testaments, S. 24, Anm. 1.

Als sichere Grundlage darf die nach Grabe's und Boll's Vorgang und Neander's Bemerkungen durch Volkmar richtiger durchgeführte nähere Zusammengehörigkeit der beiden Apologien betrachtet werden, womit zugleich die richtige Zeitbestimmung für die kleinere Apologie gegeben ist. Volkmar hat überzeugend dargethan, auf wie unsicheren Grundlagen die Verlegung der zweiten Apologie in die Zeit Mark Aurel's beruhte. Entscheidend dafür, daß dieselbe mit der ersten zusammengehört, bleibt die Verweisung in ap. II, 3. 4. 6 mit προέφηρ und προέφημερ auf die erste, wozu noch II, 15 die gewichtige Rückbeziehung auf die Ausführung über den Simonianismus kommt. Da überdies die zweite Apologie keinen förmlichen Eingang hat, sondern sogleich aus Anlaß bestimmter Erlebnisse einen heftigen Erguß vorträgt, so ist die Ansicht gerechtfertigt, daß sie nichts als eine nachträgliche Begleitschrift zu der ersteren sei, ja daß das βιβλίον, dessen Veröffentlichung er sich II, 14, 15 erbittet, eben die größere Apologie

Allerdings sind nun diese drei Schriften zunächst apologetischen und polemischen Inhaltes, und wie hierdurch von selbst eine gewisse Einseitigkeit ihrer Richtung bedingt scheint, so hat man wohl auch die Ungleichheit und das Unvollendete, was die darin enthaltene Lehre zeigt, auf Rechnung dieses Umstandes gesetzt. In der That aber verbreiten sich die Schriften doch über alle christlichen Lehren und zumal das Gespräch mit dem Juden gab von selbst Anlaß, in die eigenthümlichsten Gebiete derselben einzugehen.

Aber auch schon die erste und größere Apologie hält sich keineswegs an die bloße Erscheinung und die äußeren Beziehungen des Christenthums und seiner Lehre. Sie hebt zunächst an mit der Beschwerde über das Verfahren gegen die Christen, wonach dieselben um des bloßen Namens willen, den sie führen, ohne Untersuchung ihrer Sache für schuldig gelten, verwahrt sich gegen den Vorwurf der ἀθεότης wie gegen politischen Verdacht durch Darlegung des christlichen Bekenntnisses, der christlichen Moral und der Art der christlichen Zukunftshoffnungen sowie ihrer Wirkung auf das bürgerliche Verhalten (1—22). Sie tritt aber dann auch (23) den förmlichen Beweis zu Gunsten des Christenthums an, in dreifacher Richtung, nämlich aus der Wahrheitsnatur desselben im Gegensatze des Heidenthums

---

fei. Ueber die Zeit der letzteren kann nur die Stellung des Verus zum Kaiser entscheiden. Diese kann aber nicht sicher aus der Aufschrift erkannt werden; die Abweichungen des Eusebios von den Handschriften der Apologie stellen den ganzen Text derselben in Frage. Wahrscheinlich ist die Anrede schon ursprünglich nicht correct, sondern rhetorisch frei gewesen. Sie ist wohl eben um dessentwillen bald ganz in Verwirrung gekommen, und es ist die Frage, ob sie sich auch auf dem von Volkmar versuchten Wege wieder herstellen läßt, wie denn insbesondere die Verbindung von *Kaisar* mit Verus weder eine feste Grundlage hat, noch den Zweck der Herstellung einer correcten Adresse erfüllt. Aber wir sind auch nicht darauf angewiesen, die Zeit der Schrift aus der Adresse zu bestimmen. Die Ansprache an die Regenten in cc. 2 und 3 der größeren Apologie (vgl. cc. 56 und 68) läßt kaum verkennen, daß die Abfassung derselben schon in die Zeit der Mitregentschaft des Verus, also nach 147, fällt. In der kleineren Apologie ist zwar c. 2 der *αὐτοκράτωρ* persönlich und allein angeredet, aber nur in der Erzählung darüber, wie sich die beklagte Frau persönlich an ihn gewendet hat, wogegen im gleichen Capitel Justin selbst in der Anrede an Urbicus die beiden Regenten voraussetzt und ebenso im Schlusssatz c. 14. 15 sich offenbar an beide zusammen wendet. Die Angabe ap. I, 46, daß Christus vor 150 Jahren geboren sei, mag daher immerhin die Abfassungszeit der beiden Schriften nach unserer Aera genauer enthalten, als dies zunächst nothwendig erscheint.

(23—30), sodann aus der Weissagung und ihrer Erfüllung (31—52), endlich indem sie den Widerspruch gegen seine Sache auf das Werk der Dämonen zurückführt (53—60). Zuletzt endlich schildert sie den christlichen Gottesdienst oder die Mysterien des Glaubens (61—67).

Die zweite kleinere Apologie, obwohl auch sie aus besonderer geschichtlicher Veranlassung <sup>1)</sup> die rechtliche Frage der Verfolgung überhaupt angreift (1—3. 14 f.), wendet sich doch zunächst der bestimmten Erörterung über die Thatsache derselben, die Lage und das Verhalten der Christen in der Verfolgung zu. Sie wehrt die Beschuldigung des Fanatismus ab (4), erklärt die göttliche Zulassung der Verfolgung (5—9) und zeigt die Kraft des Christenthums an der Todesbereitschaft seiner Bekenner (10—13).

Das Gespräch mit Tryphon, kunstvoll eingeleitet durch das Zusammentreffen mit demselben und den Bericht über die Bekehrung Justin's zum Christenthum (1—9) <sup>2)</sup>, zeigt nun in seinen ersteren Theilen einen, wenn auch durch exegetische und polemische Episoden gekreuzten, doch im Ganzen wohlgeordneten Gang; im Verlaufe nehmen die Abschtweifungen und Wiederholungen zu und die späteren Partien geben den Eindruck einer nicht zur letzten Reise gediehenen Arbeit, um so mehr als nicht einmal die äußeren Gesprächsverhältnisse klar durchgeführt sind <sup>3)</sup>. Der Beweis für die Wahrheit des Christen-

<sup>1)</sup> Das Neue, was zu dem in der größeren Apologie vorausgesetzten Thatbestand hinzukommt, besteht darin, daß die Verurtheilung der Christen auf ihren Namen hin den Anlaß giebt, durch die Klage auf diesen Namen jederzeit Privatrache an ihnen zu üben.

<sup>2)</sup> Die Schrift ist an einen Markus Pompejus gerichtet, vgl. Cap. 8. u. 141. Das Gespräch selbst mit dem Juden, welches er diesem Freunde berichtet, spielt in einer Seestadt, und Eusebius, h. e. 4, 18, verlegt es nach Ephesus, während man nach Cap. 1. 217 D eher an Korinth denken könnte. Uebrigens ist die Verhandlung mit dem Juden selbst wohl nicht geschichtlich zu nehmen, sondern nur als Einkleidung für die beabsichtigte Rechtfertigung des Christenthums, wie sich schon daraus ergibt, daß der Jude viel mehr zugiebt, als dies in Wirklichkeit wohl geschehen konnte. Aber auch über den Eingang, in welchem Justin dem Juden seine Bekehrung durch einen greisen Christen, dem er zufällig begegnete und den er nie wieder sah, erzählt, wird sich kaum anders urtheilen lassen. Nicht sowohl die Wahrheit der christlichen Lehre als der Eindruck des Verhaltens christlicher Bekenner war es nach apol. II, 12, was den Philosophen zuerst zum Christenthume hinzog. Jene Scene aber sollte den Dialog einleiten, indem sie das Verhältniß der christlichen Wahrheit zur Philosophie vorausschickte.

<sup>3)</sup> da von Cap. 78 an vorausgesetzt ist, das Gespräch werde an einem zweiten Tag fortgesetzt, ohne daß der Uebergang vom ersten zum zweiten erzählt oder eine dem entsprechende größere Lücke nachweisbar wäre.

thums wird von selbst dem Juden gegenüber zum Beweise für die Kirche als das wahre Bundesvolk; er gliedert sich daher in die beiden Haupttheile des Beweises für die Aufhebung des Gesetzes und für den Glauben an Jesus als den Christos. An die Verhandlung über das Gesetz (10—23) schließt sich zunächst eine Darlegung über die Stellung der Juden zu dem neuen Bunde an (24—30), worauf dann gegenüber von den Anstößen, welche sie nehmen, die Lehre von der zwiefachen Erscheinung des Christos entwickelt wird (31—39). Dies führt zu den Beweisen aus dem Zutreffen der Weissagung, daß Jesus wirklich der Messias sei (40—54), und nachdem hierbei schon die wesentlichsten Punkte der Christologie berührt sind, noch zu näherem Eingehen auf die Lehre von der Gottheit Christi und seiner Menschwerdung durch die Geburt von der Jungfrau (55—76). Was nun noch weiter folgt, ist zum Theil Wiederholung, zum Theil Ergänzung der schon geführten Beweise aus der Weissagung und zeigt nur im Großen noch die Folge, daß zunächst die Beweise für Jesu Messianität und für die Kirche zusammengestellt werden (77—115), dann aber das Wesen des wahren Bundesvolkes und das Recht des Heidenthums gegenüber dem Judenthum belegt wird (116—142).

So erhellt schon aus dem Inhalte und Gange dieser Schriften, daß der apologetische Zweck zur Entwicklung der eigentlichen Kernlehren, die im Mittelpunkte des christlichen Glaubens liegen, führen mußte. Aber der apologetische Charakter der Hauptschriften Justin's ist überhaupt nicht zufällig für die Lehre desselben. Seine Lehre selbst ist ihrer inneren Richtung nach apologetisch. Die Rechenschaft, welche man sich über den Glauben gab und durch welche eine denkende Betrachtung und zusammenhängende Darstellung desselben hervorgerufen wurde, war durch die Vertheidigung dieses Glaubens gefordert. Das Dogma auf dieser Stufe der Entwicklung muß daher auch mit der entsprechenden Einseitigkeit behaftet sein. Je mehr auf derselben noch von der Vergleichung mit den anderen Religionen ausgegangen und an dieser seine Wahrheit erhärtet wird, desto mehr werden auch die Gesichtspunkte dieser Vergleichung für die Auffassung seines Wesens maßgebend sein. Handelte es sich darum, den vereinzelt und unvollkommenen Elementen der Wahrheit über Gott und die Bestimmung des Menschen im Heidenthum gegenüber das Christenthum als die volle und ganze Wahrheit darzuthun, so konnte es leicht geschehen, daß die Person und das Werk seines Stifters selbst in diesem Begriffe der Wahrheitsmacht aufgingen. Galt es andererseits, den auf



das Recht des Gesetzes begründeten Ansprüchen der Juden gegenüber die wahre Gottesgemeinschaft im Volke des neuen Bundes nachzuweisen, so mochte das Wesen des Christenthums leicht ganz unter den Begriff der Heiligkeit fallen. Daß aber die Aussichten der Zukunft in der vollen Farbe der sinnlichen Wirklichkeit festgehalten wurden, ist ebenso durch den Gegensatz gegen die Unsicherheit der Zukunft im Heidenthum wie durch die Parallele der zuversichtlichen Ansprüche der Juden bedingt.

So ist es also noch nicht rein die innere Kraft der Lehre oder des Glaubens selbst, welche diese erste Gestalt des Dogma's aus sich hervortreibt; die von den Außenpunkten sich erhebende Bildung verhüllt theilweise gerade den Kern der Lehre mehr, als daß sie ihn darlegte. Um so leichter konnte eine Anwendung philosophischer Lehren, welche eklektisch aus verschiedenen griechischen Systemen entlehnt wurden, Platz greifen, auf die Lehrbildung Einfluß gewinnen und in loser Verbindung mit dem eigenthümlich Christlichen das Dogma beherrschen. Und dies eben sind die Charakterzeichen der Stellung Justin's, in welchen ebenso seine Bedeutung wie seine Mängel liegen.

2. Schon an dem allgemeinen Begriffe des Christenthums, welchen Justin aufstellt, zeigt sich diese mehr von außen an die Sache tretende Betrachtung. Dasselbe ist ihm zwar das göttliche Wahrheitswort, *ὁ τοῦ Θεοῦ λόγος*, schlechtthin <sup>1)</sup>, welches ebenso sehr aufklärt und erleuchtet, wie es zur Heiligung des Lebens führt. Es ist Geist und Kraft und Gnade <sup>2)</sup>, aber diese Erkenntniß hat nicht ihren vollen Ausdruck durch den Begriff der Erlösung gefunden. Wir finden vielmehr auf der einen Seite den der wahren Lehre für sich wie auf der andern Seite ebenso den der sittlichen Wirkung für sich, jenen vorzüglich in den Apologien, diesen im Gespräche. Dort ist das allgemeine Wesen des Christenthums bezeichnet durch den Begriff der Lehren Christi oder der göttlichen Lehren, Lehren, die über alle menschliche Philosophie erhaben sind. Denn es ist mit denselben das Schauen der göttlichen Dinge gegeben <sup>3)</sup>. Hier dagegen herrscht der Begriff des neuen und ewigen Gesetzes, des neuen und ewigen Bundes, und der Berufung zu demselben <sup>4)</sup>. Das Christenthum ist das Wort der

<sup>1)</sup> Ap. I, 39 mit Beziehung auf Jes. 2, 3.

<sup>2)</sup> Dial. 9.

<sup>3)</sup> τὰ θεῖα διδάγματα — διδάγματα πάσης φιλοσοφίας ἀνθρωπείων ἐπείρερα, ap. II, 4. 15. vgl. dial. 8. — θεωρία θεῶν, ap. I, 58, vgl. dial. 4.

<sup>4)</sup> Dial. 11. 43. 118. 122.

Berufung und der Buße <sup>1)</sup>). Sein Wesen kann im Anschlusse an die Ordnung des alten Bundes nur als die wahre geistige Beschneidung bezeichnet werden, die Beschneidung des Herzens <sup>2)</sup>); denn es ist die wahre *θεοσέβεια* <sup>3)</sup>).

Mit der begrifflichen Auffassung des Christenthums selbst stehen die apologetischen Beweise für seine Wahrheit in genauester Uebereinstimmung. Die große Rechtfertigung desselben liegt zunächst und insbesondere den Heiden gegenüber in der sittlichen Macht, welche diese Lehre ausübt. Es bedarf nur der Darlegung dieser Sittenlehre selbst, um alle Vorwürfe und Verdächtigungen, durch welche es zu einem Verbrechen gestempelt werden soll, niederzuschlagen <sup>4)</sup>). Sein wirklicher Charakter wird erkannt an den Aussprüchen des Stifters selbst: Keuschheit, allgemeine Menschenliebe, uneigennütziges Wohlthun, Geduld, Wahrhaftigkeit, Bewährung der Grundsätze im Leben, Unterthanengehorsam — bilden den Inbegriff seiner Forderungen. Und diese Forderungen werden von seinen Anhängern erfüllt; zahllose Menschen haben sich von Gottlosigkeit, Ausschweifung und Ungerechtigkeit zu ihrer Erfüllung bekehrt <sup>5)</sup>). Dieser Beweis findet seine besondere Anwendung gegenüber von den Juden, welchen aus den Wirkungen des Evangeliums die Berechtigung des Heidenchristenthums dargethan werden muß. Das neue Gesetz hat sie von den Götzen und Sünden weg zu Gott und seinem frommen Dienste geführt und ihr Bekenntniß zu ihm hat die Stärke, daß sie den Tod um seines willen nicht fürchten <sup>6)</sup>). Der Geist des Evangeliums und seine Macht zeigt sich am allerleuchtendsten daran, daß seine Bekenner in Todesverachtung ohne alle andere Absicht, nur von der Liebe zur Wahrheit und zu den Menschen gedrängt, selbst ihren Feinden das Heil des Evangeliums anbieten <sup>7)</sup>). Es ist also wesentlich und ganz die moralische Gewalt des Christenthums, welche bei dieser Beweisführung in Betracht kommt. Nur in dem Gedanken, daß diese sittliche Stärke in der Todesverachtung auf der christlichen Zukunftshoffnung beruht und daß ihnen der Tod nur Befreiung und Erfüllung eines höheren

<sup>1)</sup> Dial. 83.

<sup>2)</sup> Dial. 12. 15. 43. 113 seq.

<sup>3)</sup> Dial. 91 u. o.

<sup>4)</sup> Ap. I, 14 seqq.

<sup>5)</sup> Ap. I, 14. 58. dial. 110 u. o.

<sup>6)</sup> Ap. I, 57 II, 12. dial. 34 seq. 131.

<sup>7)</sup> Ap. I, 3. dial. 82. 96. 133.

Verlangens ist <sup>1)</sup>), ist die Kraft des Glaubens selbst berührt, aber diese Betrachtung ist nicht dahin ausgeführt, daß die sittliche Lebensmacht auf der Kraft der Versöhnung und dem erlangten Frieden der Seele beruht. Auf einer anderen Seite geht der apologetische Beweis, sofern er an das Leben der Christen anknüpft, allerdings auf den tieferen Grund desselben ein, indem er nämlich die Macht, welche der Name Christi über die Dämonen auszuüben gestattet, hervorhebt <sup>2)</sup>). Indem diese der Anwendung jenes Namens nicht widerstehen können, ist an den Christen selbst, welche zu dieser Anwendung befugt sind, die Macht der Erlösung dargethan. Aber freilich auch dieser Beweis zeigt nur, wie sehr eben auch diese Erlösung von außen her betrachtet ist.

Uebrigens haben diese Beweise für Justin doch mehr nur die Bedeutung von unterstützenden und gewinnenden Momenten. Die eigentliche Kraft der Ueberzeugung von der Wahrheit des Christenthums kommt nach ihm dem Beweise aus der Weissagung und ihrer Erfüllung zu, und es ist deshalb ganz charakteristisch, daß derselbe nicht bloß dem an das prophetische Wort glaubenden Juden gegenüber geltend gemacht wird, sondern ebenso sehr auch für die Heiden den eigentlichen Kern der Beweisführung bildet. Die Kraft dieses Beweises beruht also nicht bloß auf dem Zusammenhange der göttlichen Offenbarungen, sondern auf dem verständigen Schlusse. Wir glauben, sagt er, nicht etwa „auf das Sagen hin, sondern wir folgen mit Nothwendigkeit denjenigen, welche vor dem Geschehen voraussagen, nachdem wir vor Augen sehen, daß es geschehen ist und geschieht, wie es vorausgesagt wurde; dies ist der größte und wahrste Beweis, der auch euch, wie wir denken, so erscheinen wird“ <sup>3)</sup>). Nur in untergeordneter Weise können neben demselben die wunderbaren Thaten in Betracht kommen, welche wohl auch die gleichen Männer verrichtet haben <sup>4)</sup>).

Ist dieses Eintreffen des Vorausgesagten überhaupt der Beweis für die göttliche Natur der Sache, so trifft dasselbe Zeichen mit seiner vollen Beweiskraft insbesondere auch bei Jesus selbst zu, welcher den Gang seines Reiches und die Schicksale seiner Befenner ganz so vorausgesagt hat, wie sie jetzt eintreffen, und damit zugleich die

<sup>1)</sup> Ap. I, 57. II, 11.

<sup>2)</sup> Ap. II, 6. dial. 30. 76.

<sup>3)</sup> Ap. I, 30.

<sup>4)</sup> Dial. 7: *Καίτοι γε καὶ διὰ τὰς δυνάμεις, ὥς ἐπετέλουν, πιστεῖν εἶσθαι δίκαιοι ἦσαν* —.

Bürgschaft giebt, daß auch das, was jetzt noch zukünftig ist, nicht weniger in Erfüllung gehen wird<sup>1)</sup>. Nach diesem Allem kommt es auch bei diesem Beweise nicht auf das Wesen der Sache, sondern auf eine Wirkung an, welche dem verständigen Denken als Zeichen der Gotteskraft erscheint<sup>2)</sup> und mit deren Werthschätzung Justin sich an die weit verbreitete Ansicht seiner Zeitgenossen jeden Bekenntnisses anschließt.

3. Wie sich nun aber sein Verfahren an seinem Begriffe vom Christenthum und an seinen Beweisen für dasselbe erkennen läßt, so lassen sich auch leicht die Elemente, welche auf seine Entwicklung des Dogma's entscheidenden Einfluß gewonnen haben, bestimmen. Schon im Bisherigen ist das eine derselben bezeichnet, sofern dasselbe mit der Aufgabe und dem Bewußtsein des Apologeten zusammenfällt. Steht dem Apologeten die thatsächliche und sittliche Macht des Christenthums im Vordergrund, so erklärt sich daraus, daß die Heilslehre im engeren Sinne zurücktritt oder daß in der Behandlung derselben mehr nur die biblische und kirchliche Ueberlieferung festgehalten als eine selbständige Durchbildung angestrebt wird. Es erklärt sich ferner aus demselben Grunde, daß sowohl die Lehre vom Menschen als die von der Aneignung des Heiles durchaus unter der Herrschaft desjenigen Begriffes stehen, welcher als die Bedingung jener sittlichen Wirkungen und als das Unterscheidungsmerkmal für christliche Gewissensbildung erscheint, nämlich des Freiheitsbegriffes. Es erklärt sich ferner der große Nachdruck, welcher auf das Gebiet der Hoffnung, auf die Gewißheit der Vergeltung und die anschauliche Erwartung derselben gelegt wird.

Das zweite durchgreifende Element aber sind gewisse philosophische Begriffe, welche Justin zum Christenthume mit herzugebracht hat und durch deren Anwendung er demselben den Charakter einer Philosophie, dem Glauben die Kraft der Welterkenntniß geben will. Wenn Justin, der als Heide geboren ist<sup>3)</sup> und vor dem Uebertritt zum

<sup>1)</sup> Ap. I, 12. dial. 35. 82.

<sup>2)</sup> Ap. I, 12: — ὅπερ θεοῦ ἔργον ἐστὶ, πρὶν ἢ γενέσθαι εἰπεῖν καὶ οὕτως δεχθῆναι γινόμενον, ὡς προεῖρηται.

<sup>3)</sup> Vgl. dial. 28. 41, aus der Colonie Flavia Neapolis (Samaritanen), apol. I, 1. Daher kann er die Samaritaner τὸ ἐμὸν γένος nennen, dial. 120, während er sich als ehemaligen Heiden ap. I, 53 gerade so von den Samaritanern wie von den Juden unterscheidet. Daß er später als Christ trotz seiner Reisen die samaritanische Heimath nicht aufgegeben hatte, scheint aus dem Gewichte her-



Christenthum seinen Wahrheitstrieb in verschiedenen Philosophenschulen zu befriedigen versucht hat <sup>1)</sup>, auch nach jener Lebensentscheidung nicht aufhört, das Philosophenkleid zu tragen <sup>2)</sup>, so ist das nicht blos das Festhalten einer Gewohnheit, sondern der Ausdruck der Ueberzeugung, daß er in diesem Bekenntniß nichts Anderes als die wahre Philosophie gefunden habe und daß er als Lehrer der Philosophie für dasselbe zu wirken gemeint ist <sup>3)</sup>. Schon nach diesen eigenen Erklärungen dürfen wir erwarten, daß sich auch in seiner Darstellung des Christenthums die frühere philosophische Beschäftigung nicht verleugnen wird. Wir können aber auch von vorneherein vermuthen, mit welcher Schulen Lehren wir es dabei zu thun haben werden. Justin erzählt, daß er bei den Stoikern, den Peripatetikern, den Pythagoreern und den Platonikern nach einander die Wahrheit gesucht habe. Während aber die beiden mittleren nur abstoßend auf ihn wirkten, hat er dagegen an die erste und letzte der genannten Schulen dankbare Erinnerungen. Der Platonismus zumal schien ihm eine Zeit lang Alles zu geben, wonach er verlangte <sup>4)</sup>. Wenn er sich daher auf die Uebereinstimmung der christlichen Lehre mit den wahren Elementen der philosophischen beruft, so steht Plato im Vordergrund. Ueber Gott und seine Erkenntniß, über die Schöpfung hat er der Wahrheit gemäß geredet <sup>5)</sup>. Auch die Hochschätzung des Sokrates, in dessen Verfolgung durch die von ihm bekämpften Götter oder vielmehr Dämonen er ein Seitenbild zu der Verfolgung des Christenthums erblickt <sup>6)</sup>, ist ihm aus der Platonischen Schule geblieben. Anders ist seine Stellung zu der stoischen Lehre. Zwar ihrer Lehre vom Menschen und der menschlichen

---

vorzugehen, welches er ap. II, 15. dial. 120 auf die Freimüthigkeit seiner Aeußerungen über den Simonianismus unter den Samaritanern in der größeren Apologie legt.

<sup>1)</sup> Dial. 2. ap. II, 12.

<sup>2)</sup> Dial. 1.

<sup>3)</sup> Dial. 8: *Οὕτως δὲ καὶ διὰ τὰν φιλόσοφος ἔγωγ*. Wie er gerade durch dieses Auftreten wirkte, will eben die Einleitung des Gespräches mit Tryphon zeigen.

<sup>4)</sup> Dial. 2. ap. II, 12.

<sup>5)</sup> Ueber die Verwandtschaft des Platonismus und des Christenthums überhaupt s. ap. II, 13, das Platonische Streben nach Gotteserkenntniß dial. 2, die Lehre von der Schöpfung und der Weltseele (aus dem Timäus) ap. I, 59. 60, daselbst auch die Trinitätslehre nach Pseudoplaton, epist. II, über die Lehre vom Gericht ap. I, 8, vgl. 18.

<sup>6)</sup> Ap. II, 3. 10.

Tugend läßt er alle Gerechtigkeit widerfahren; aber die Lehre von der Nothwendigkeit des Geschehens ist ihm eine grundstürzende Verirrung, und die von der Welten Wechsel und Wiederkehr eine Verkehrung der Wahrheit vom Weltende und Weltziel <sup>1)</sup>). Nachdem man früher nur von dem Platonismus Justin's zu reden wußte, ist mit Recht in neuerer Zeit auch die stoische Lehre zur Erklärung seiner Sätze über den Logos wie über den Menschen herbeigezogen worden <sup>2)</sup>). Aber wir werden uns hüten müssen, aus dieser Verwandtschaft auf directe Abhängigkeit von der stoischen Lehre zu schließen. Gerade die entscheidenden Momente haben theils ihren Grund nicht in der Philosophie, sondern in der christlichen Lehre selbst, theils sind doch die stoischen Lehren nicht anders bei ihm nachzuweisen, als wie sie in eklektischer Denkweise verbreitet waren und wie sie ihm insbesondere durch das Philonische System dargeboten wurden.

Von dieser Seite kam auch das Hülfsmittel der allegorischen Schrifterklärung, welches für den philosophischen Standpunkt Justin's so bezeichnend ist, wie es in sachlicher Rücksicht die bestimmten philosophischen Ideen in seinem Systeme sind. Wie die Anwendung der Allegorie bei Plato und den Stoikern die Entzweiung der Lehre mit dem Volksglauben verhüllen muß, wie sie bei Philo die Folge der Vereinigung ungleicher Dinge, des biblischen Glaubens und der griechischen Philosophie, ist, so ist auch für Justin der ausgedehnteste Gebrauch derselben nothwendig, weil er in den heiligen Schriften nicht etwa eine Vorstufe des Evangeliums, sondern den vollen, nur noch verhüllten Wahrheitsinhalt desselben finden will, und sie wird ihm um so unentbehrlicher, je größere Bedeutung ihm gerade der Weissagungsbeweis hat. Wie aus der Weissagung der göttliche Ursprung der Schrift überhaupt hervorgeht, so ist mit diesem auch sicher, daß kein Theil derselben dem anderen widersprechen kann. Wo dies der Fall zu sein scheint, da will er lieber bekennen, daß er sie nicht richtig versteht <sup>3)</sup>; die Wahrheit muß überall gleich in dem prophetischen Worte enthalten sein. Vieles ist nur verborgen geredet; die Propheten haben

<sup>1)</sup> Ap. II, 7. 8. I, 20. dial. 2.

<sup>2)</sup> Vgl. L. Dunder, die Logoslehre Justin's des Märtyrers, Gött. 1848, S. 27 ff. Desselben *apologetarum secundi saeculi de essentialibus naturae humanae partibus placita. Part. I.* 1844.

<sup>3)</sup> Dial. 65: αὐτὸς μὴ νοεῖν μᾶλλον ὁμολογήσω τὰ εἰρημείνα καὶ τοὺς ἐναντίας τὰς γραφὰς ὑπολαμβάνοντι τὸ αὐτὸ φροεῖν μᾶλλον ἐμοὶ πείσομαι ἀγωνίσομαι.

es in Parabeln und Typen verhüllt; die Wahrheit sollte nicht leicht hin von Allen erkannt werden, sondern nur der Preis eines mühevollen Suchens sein <sup>1)</sup>. Insbesondere gehört es zu der eigenthümlichen Kunst ihrer Darstellung, daß sie vielfach das Zukünftige wie ein Gegenwärtiges, ja auch ein schon Vergangenes schildern. Da geschieht es dann wohl auch, daß, was von einem Propheten nur symbolisch gegeben ist, von einem späteren erklärt und ans Licht gezogen wird <sup>2)</sup>. Die volle Erklärung aber trat erst durch die Lehre Christi selbst und seiner Apostel ein. Niemand kann sich daher das richtige Verständniß selbst nehmen, sondern es ist die Gabe dessen, von dessen Willen das Wort selbst herrührt. Eben weil es nicht Sache menschlicher Weisheit, sondern der Kraft Gottes ist, findet es sich unter den Christen bei solchen, die aller Schrift unkundig und gelehrter Bildung ferne sind; sie sind aber weise und gläubig ihrem Sinn nach <sup>3)</sup>. In dieser Ueberzeugung macht Justin den ausgedehntesten Gebrauch von diesem tieferen Verständniß, die Weissagung selbst unterliegt der allegorischen Deutung, die Vorschriften des Gesetzes wie die Personen und Begebenheiten der heiligen Geschichte gelten für Typen und Symbole, die nur durch sie in ihr rechtes Licht gestellt werden können, und der schwerste Vorwurf gegen die Juden ist, daß sie sich dieser Erkenntniß in wenigstens zum Theile bewußter Verblendung entziehen <sup>4)</sup>.

Haben wir das Recht, in dieser doppelten Eigenschaft des Apologeten und des Philosophen den Schlüssel zu der dogmatischen Eigenthümlichkeit Justin's zu finden, so bleibt nur noch die Frage, ob wir mit manchen Darstellern aus älterer und neuerer Zeit <sup>5)</sup> auch dem

<sup>1)</sup> Dial. 90: — — ὅσα εἶπον καὶ ἐποίησαν οἱ προφῆται, — — παραβολαῖς καὶ τύποις ἀπεκάλυψαν, ὥς μὴ ῥαδίως τὰ πλεῖστα ὑπὸ πάντων νοηθῆναι, κρύπτοντες τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, ὥς καὶ ποτέσαι τοὺς ζητοῦντας εὗρεῖν καὶ μαθεῖν.

<sup>2)</sup> Dial. 114: — ἔσθ' ὅτε δὲ καὶ λόγους ἐφθέγγατο [τὸ ἅγιον πνεῦμα] περὶ τῶν ἀποβαίνειν μελλόντων φθεγγόμενον αὐτοὺς ὡς τότε γενομένων ἢ καὶ γεγενημένων· ἦν τέχνην ἔαν μὴ εἰδῶσιν οἱ ἐντυγχάνοντες, οὐδὲ παρακολουθεῖσαι τοῖς τῶν προφητῶν λόγοις, ὡς δεῖ, δύνανται. Dial. 68: — — ὅτι πολλοὺς λόγους τοὺς ἐπικεκαλυμμένους καὶ ἐν παραβολαῖς ἢ μυστηρίοις ἢ ἐν συμβόλοις ἔργων λελεγμένους οἱ μετ' ἐκείνους τοὺς εἰσώτας ἢ πράξαντας γενομένοι προφῆται ἐξηγήσαντο.

<sup>3)</sup> Dial. 76. 58. 119. 92. ap. I, 60.

<sup>4)</sup> Dial. 68. 71. 120 u. o.

<sup>5)</sup> Vgl. Credner, Beiträge zc. I, 96 ff.; Gesch. des neutest. Kanons, herausgeg. von Volkmar, S. 33 ff.; Schwegler, Gesch. des nachapost. Zeitalters, I, 359 ff. Während von dieser Seite Justin entschieden als Judeist dargestellt wird, hat

Judenchristenthum seine Stelle neben jenen einräumen sollen. Daß Justin durch seine Geburt in Samarien schon in früherer Zeit solchen Kreisen nahe gerückt oder verwandt gewesen sei, ist eine Vermuthung, welche sich in keiner Weise näher begründen läßt. Daß seine chiliaistische Hoffnung, daß seine reichliche Anwendung der alttestamentlichen Schrift kein Kennzeichen jener Richtung abgebe, darf jetzt als allseitig zugestanden angenommen werden. Aber man hat um so sicherer solche gefunden in dem Verhältnisse zu dem Apostel Paulus und in dem Urtheile, welches er über die Judenchristen selbst ausspricht. Daß Paulus von Justin nicht ausdrücklich genannt wird, erklärt sich in der Streitschrift gegen Juden ebenso gut wie in den Apologien, die an die Staatsbehörden gerichtet sind <sup>1)</sup>. Dagegen theilt Justin nicht nur die Paulinischen Ansichten über die Berufung der Heiden vollkommen, sondern seine Schriften sind gefättigt mit Anwendung von Paulinischen Gedanken, Lehren, Worten und Bildern <sup>2)</sup>. Nur in einem Punkte scheint er einer Paulinischen Aufstellung geradezu zu widersprechen, nämlich wenn er die jüdische Beschuldigung, daß manche Christen sich nicht scheuen, durch Genuß des Opferfleisches sich mit dem Götzendienste zu beflecken, mit der Erklärung abweist, daß dies keinesfalls echte Christen, sondern nur solche (gnostische) Häretiker sein können, welche den Christennamen mit Unrecht sich anmaßen <sup>3)</sup>. Daß er hier nicht die Anhänger des Paulus als Häretiker bezeichnen wollte, kann bei seinem übrigen Verhältnisse zu der Paulinischen Lehre keinem Zweifel unterliegen. Daß er aber in der Sache selbst von dem Paulinischen Grundsätze, welcher die Frage über das Götzopferfleisch ganz der christlichen Freiheit unterstellte, abweicht, ist durch den Unterschied der Zeiten hinlänglich erklärt. Jetzt handelte es sich nicht um die innere Stellung, welche die Christen hierbei einnahmen, sondern, nachdem in den Christenprocessen die Betheiligung am Opfer

Baur, das Christenth. der drei ersten Jahrh., 2. Aufl. S. 139 f., in ihm das Gepräge des Uebergangs von jenen zum katholischen Standpunkt gefunden; vgl. dagegen Semisch, Justin, II, 233 ff.; Otto in der allgem. Encyklop. II, 30, S. 63 ff.; Ritschl, altkath. Kirche, 2. Aufl. S. 310 f.

<sup>1)</sup> Daß Justin, dial. 42. apol. I, 39 2c., die Verbreitung des Christenthums in der Heidenwelt durch die zwölf Apostel geschehen läßt, beweist nichts über seine Ansicht von Paulus, sondern zeigt bloß, daß er, der Urgeschichte schon ferne stehend, dieselbe unter einem herkömmlichen Typus darstellt, welcher überdies die Weissagung für sich hat.

<sup>2)</sup> Vgl. Otto in Zeitschr. f. hist. Theol. 1841. 1842. 1843.

<sup>3)</sup> Dial. 35.



als Bedingung der Aussprechung gefordert wurde, war jene Theilnahme von öffentlicher Bedeutung und um dieser willen unbedingt verwerflich. Von einem Grundsatz des Paulus aber in solchem Falle abzuweichen, konnte Iustin das Ansehen des Apostels, mochte es ihm auch noch so hoch stehen, um so weniger abhalten, als die Anerkennung einer bindenden Norm in apostolischen Aussprüchen ihm ebenso fremd ist wie seiner ganzen Zeit. So wenig aber aus dem Verhältnisse zu Paulus, so wenig läßt sich eine judenchristliche Färbung bei Iustin aus seinem Urtheile über die Judenchristen selbst <sup>1)</sup> begründen. Auf die Frage des Juden, ob er denjenigen, welche neben dem christlichen Bekenntnisse noch das Gesetz beobachteten, die Seligkeit abspreche, antwortet er, daß er dies nur in dem Falle thue, wenn dieselben zu dieser Beobachtung des Gesetzes auch alle anderen Christen, das heißt die aus den Heiden, nöthigen wollen; diejenigen aber, welche, entweder als Juden geboren oder von jüdischen Christen unterrichtet, die Beobachtung des Gesetzes bloß für sich in Anspruch nehmen, will er als Mitbrüder und Miterben der christlichen Hoffnung anerkennen. Liegt in dieser ganzen Erklärung schon deutlich genug, daß es sich nur um die Duldung einer Minderheit handelt, so läßt sich noch weniger verkennen, daß Iustin für seine Person diesen Ansichten vollkommen fremd ist. Aber auch nicht irgend eine äußere oder innere Verwandtschaft mit dem Standpunkte, welchem dieselben angehören, läßt sich aus der Milde dieses Urtheiles über denselben abnehmen <sup>2)</sup>. Die

<sup>1)</sup> Dial. 47.

<sup>2)</sup> A. a. O.: — ἀλλ' ἐὰν αὐτοὶ διὰ τὸ ἀσθερὲς τῆς γνώμης καὶ τὰ ὅσα διενεργαίαι νῦν ἐκ τῶν Μωϋσείως, ἃ διὰ τὸ σκληροκάριον τοῦ λαοῦ νοοῦμεν διατετάχθαι, μετὰ τοῦ ἐπὶ τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐλπίζειν καὶ τὰς αἰωνίας καὶ φύσει δικαιοπραγίας καὶ εὐσεβείας φυλάσσειν βούλωνται καὶ αἰρῶνται συζῆν τοῖς Χριστιανοῖς καὶ πιστοῖς, ὡς προείπον, μὴ πεύθοντες αὐτοὺς μήτε περιτέμνεσθαι ὁμοίως μήτε σαββατίζειν μήτε ἄλλα ὅσα τοιαῦτά ἐστι τηρεῖν, καὶ προσλαβόμεσθαι καὶ κοινωνεῖν ἀπάντων ὡς ὁμοσπλάγγους καὶ ἀδελφοὺς δεῖν ἀποφαίνομαι. In der Ansicht solcher Judenchristen sieht Iustin nichts als eine Schwäche, aber eine Schwäche, welche getragen werden kann, so lange sie sich nicht als Princip geltend machen will. Diese Duldung ergiebt sich ihm nicht daraus, daß er selbst irgendwie diesen Standpunkt theilte, vielmehr steht er auf der Seite derer, welche er *Χριστιανοί* im eigentlichen Sinne nennt, und auch für ihn liegt die Frage vor, wie für die Christenheit überhaupt, ob mit diesen Leuten Gemeinschaft zu halten und dieselben als Glaubensgenossen anzuerkennen seien. Man kann daher nicht sagen, daß er selbst vom Judenchristenthum aus eine freiere Stellung gewonnen habe oder sich als unirten Judenchristen zu erkennen gebe; vielmehr nimmt er von seinem heidenchristlichen Standpunkte aus

Grundlage für solche Weitherzigkeit bildete bei ihm dieselbe Uezeugung von der göttlichen Offenbarung, welche ihn auch edle Heiden zu den Christen im weiteren Sinne rechnen ließ. Die Beobachtung des Gesetzes aber konnte er um so leichter zugeben, als nach seiner Ansicht das Gesetz selbst in seinem cerimonialen Theile überhaupt keine reale Bedeutung hat. In der That ergibt sich, daß man in keiner Weise von einem judaisirenden Standpunkte Justin's reden darf, wie aus seiner Fassung der christlichen Lehre selbst, so insbesondere aus seiner Ansicht vom Gesetze. Justin ist durch und durch Heidenchrist, seine Polemik gegen den Juden geht ganz von dieser Seite aus; die göttliche Verwerfung des jüdischen Volkes entspricht der Verufung der Heiden. Diese bilden den Stamm der Kirche, welche hierin ihren Charakter hat, und der Rest von gläubigen Juden, der sich mit ihnen vereinigt, ist nur der untergeordnete Bestandtheil <sup>1)</sup>. Die Auffassung Justin's von der alttestamentlichen Offenbarung streift sehr nahe an eine gnostisirende Verflüchtigung der geschichtlichen Grundlage. Wenn also Justin etwas mit dem Judenthum gemein hat, so knüpft sich dies nicht an das Judenthum seiner Zeit an, sondern an die ihm geläufige jüdisch-alexandrinische Philosophie, die er eben als Philosophie sich angeeignet hat, deren Verwandtschaft ihn aber nur um so bestimmter von einer judenchristlichen Richtung unterscheidet.

Nicht auf dem Boden eines halben Judenthums konnte die neue christliche Lehrbildung erwachsen; nur die angeborene Freiheit des Heidenchristenthums war es, unter deren Schutz wie unter dem Drange des apologetischen Bedürfnisses christliche Philosophie erblühen, eine christliche Lehrwissenschaft in erstem höheren Versuche entstehen konnte. Die Schriften des Alten Testaments sind für sie der Stoff zu freier Darlegung ihrer Gedanken.

#### Die Offenbarungslehre.

1. Wie der Standpunkt Justin's durch die Verbindung zweier Principien bedingt ist, so lassen sich auch in dem Kreise seiner theolo-

solche Judenthristen an, welche die Bedingung, die allein ihre Union möglich macht, eingehen wollen. Wenn er aber sofort in weiterer casuistischer Ausföhrung auch die Frage über die vom Christenthum zum Judenthum Abfallenden und über die Juden, welche Jesum und die Seinigen versuchten, bespricht, so ergibt sich daraus nicht, daß auf seinem Boden die Seligkeitsrechte solcher Juden überhaupt noch eine Frage sein können und er hiernach vom Judenthum ausginge, sondern er greift damit einfach auf die Frage Tryphon's in Cap. 45 über das Loos der Juden zurück.

<sup>1)</sup> Dial. 53. 119 seq. 139.

gischen Gedanken zwei Reihen von Begriffen und Lehren verfolgen, welche zwar wohl ineinander verwoben sind und sich wechselseitig bestimmen, welche aber doch ihren besonderen Ursprung nicht verleugnen können. Das philosophische Element hat sich in seiner Offenbarungslehre, das apologetische in seiner Freiheitslehre ausgeprägt. Der ersten gehören die Lehren von Gott, vom göttlichen Logos, der Schöpfung, den Offenbarungen Gottes durch den Logos und der Fleischwerdung des letzteren an und zuletzt reicht die in allen diesen Lehren erkennbare eng geschlossene Kette von Gedanken noch in die Abendmahlslehre hinein.

Die Gotteslehre Justin's hängt unzertrennlich mit seiner Logoslehre zusammen. Ueber die Schwierigkeit der Gotteserkenntniß beruft er sich auf das von den Kirchenvätern vielgebrauchte Wort Plato's <sup>1)</sup>; alle Offenbarung Gottes aber ist durch den göttlichen Logos vermittelt. Diese Stellung des Logos hat ihre Voraussetzung in dem Begriffe von Gott, aus welchem die Unzulässigkeit, daß er sich selbst offenbaren könnte, folgt; aber zugleich ist Justin sorgfältig bemüht, jeder Geltendmachung dieses Gedankens, welche auf Kosten der Persönlichkeit Gottes ginge, entgegenzutreten und vielmehr auszusprechen, daß doch Alles von dem Willen des obersten Gottes selbst abhängt. Er will hier ebenso sehr den Pantheismus der Philosophie, das heißt der stoischen, ausschließen, als auch der Vorstellung der Emanation und des Modalismus entgegentreten, welche ihm als gnostische und jüdische Lehren vorliegen. Insofern kann man mit Recht sagen, daß die Grundlage seines Gottesbegriffes die ethische Bestimmung ist und daß ihn eben diese genau innerhalb der christlichen Lehrgedanken hält und vor gnostischer Ausweichung bewahrt.

So werden daher neben dem ewigen und unveränderlichen Wesen <sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Ap. II, 10.

<sup>2)</sup> ἀγέννητος καὶ ἀπαθής, ἄρρετος, ἄφθαρτος, vgl. z. B. ap. I, 13. 25. dial. 5. Mit dem Begriffe des ungezeugten Wesens verbindet Justin, dial. 5, den der höchsten Ursache auf folgende Weise, indem er zwar von Plato ausgeht, aber mehr aristotelisch verfährt. Um darzuthun, daß Gott allein ungezeugt und unvergänglich ist, stellt er den Satz auf, daß ein ungezeugtes Wesen dem anderen schlechthin gleich und von ihm daher nicht zu unterscheiden wäre, woraus folgt, daß es viele nicht geben kann. Will man eine solche Vielheit aber annehmen — und hiermit beginnt eine ganz neue Wendung des Gedankens —, so müßten wir eine Ursache dieses Unterschiedes suchen; diese aber kann, wenn wir nicht ins Endlose fortwährend zurückgehen sollen, nur eine einzige sein. Uebrigens schließt sich Justin mit der zu Grunde liegenden Unterscheidung des

Gottes auch dessen sittliche Seiten wie seine Erkenntniß hervorgehoben, und zwar als Eigenschaften, nicht als Kräfte, welche von ihm ausgehen, beschrieben. Wie ihm alles Gute zukommt und er in seinem Wesen die Quelle desselben trägt <sup>1)</sup>, so ist er selbst gerecht und wahrhaftig, vor Allem aber gütig, hilfsreich, menschenfreundlich und gnädig <sup>2)</sup>. Alles hängt von seinem Willen ab und er selbst ist der Schöpfer aller Dinge, der Allbeherrscher und Vater <sup>3)</sup>, der allwissend Alles überblickt und die zukünftigen Dinge voraussieht. Diese ethische Grundlage des Gottesbegriffes wird weder dadurch beeinträchtigt, daß ihm eine unaussprechliche Herrlichkeit und Gestalt zugeschrieben <sup>4)</sup>, noch dadurch, daß die Namen der Gottheit bestritten werden <sup>5)</sup>. Denn nicht in dem Sinne redet Justin von der Namenlosigkeit Gottes, daß Gottes Wesen ein bloß negativ zu bestimmendes wäre <sup>6)</sup>, sondern er will damit nur das Verhältniß der Abhängigkeit, in welchem wir zu ihm stehen, bezeichnen. Wenn die Namengebung eine Superiorität des Gebenden voraussetzt, so kann der Ungezeugte, von welchem Alles ist, keinen Namen in diesem Sinne haben, sondern wir können ihn, unserem Verhältnisse entsprechend, bloß nach seinen Wohlthaten und Werken bezeichnen und damit die uns eingepflanzte Vorstellung der schwer zu erklärenden Sache ausdrücken <sup>7)</sup>.

Aber allerdings wehrt Justin nicht bloß jede anthropomorphistische Vorstellung, in welcher Gott zu einem zusammengesetzten lebendigen Wesen würde, ab <sup>8)</sup>, sondern der Begriff seiner ethischen Thätigkeit hat auch seine bestimmte Schranke an einem strengen Kanon von

einfachen Ungezeugten von dem Vergänglichen ebenso an Philo an, vgl. *decal.* 190, ed. M., wie mit dem häufigen Gebrauche des göttlichen Prädicates *ἀνερθεύς*.

<sup>1)</sup> Ap. I, 10: — τὰ προσόντα αὐτῷ ἀγαθὰ — σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην καὶ φιανθρωπλίαν καὶ ὅσα οὐκεία θεῷ ἐστὶ — —.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. ap. I, 12. 15. II, 5. dial. 23. 92 die Prädicate: θεὸν ἀδύνατον λαθεῖν τι, προγνώστης, ἀγαθός, δίκαιος, ἀληθής, βοηθός, φιάνθρωπος.

<sup>3)</sup> ὁ ποιητὴς τῶν ὅλων, πατὴρ τῶν ὅλων, παντοκράτωρ, γεννήτωρ τῶν ἀπάντων, κύριος τῶν πάντων.

<sup>4)</sup> ἄρρητος δόξα καὶ μορφή, ap. I, 9.

<sup>5)</sup> Ap. I, 10. 61. II, 6.

<sup>6)</sup> Mit Recht hat Semisch a. a. O. II, 252 hervorgehoben, daß die abstracte Definition des göttlichen Wesens in dial. 4 die Platonische Gotteslehre im Unterschied von der christlichen darstellen will.

<sup>7)</sup> πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα, ap. II, 6.

<sup>8)</sup> Dial. 114: σύνθετον ζῶον, nämlich nach jüdischer Lehre.



Gottes Unveränderlichkeit, und einen realen Begriff des göttlichen Wesens hat Justin nicht zu entwickeln vermocht<sup>1)</sup>. Ewig wohnt Gott in den Regionen über dem Himmel und niemals ist er von da herabgestiegen oder hinaufgestiegen, nie ist er selbst Jemanden erschienen oder hat mit ihm gesprochen<sup>2)</sup>. Wie er nicht wacht und schläft, so wandert er auch nicht, sondern weilt an seinem Orte, von wo aus er nicht mit Augen und Ohren, aber mit unaussprechlicher Kraft Alles überblickt und übermacht. Es ist ein innerer Widerspruch, wenn man ihm selbst eine Erscheinung auf Erden zuschreiben und sich vorstellen will, daß er in die Schranken eines Winkels derselben eingeschlossen gewesen, die Regionen über dem Himmel aber so lange verlassen habe, er, der Ungezeugte und Unbewegte, der von keinem Orte, auch nicht der ganzen Welt gefaßt wird<sup>3)</sup>. Das Letztere widerspricht nicht der Vorstellung, daß er seinen Sitz über den Himmeln hat und dort in herrlicher Gestalt wohnt. Gerade diese überhimmlische Wohnung entspricht der Kraft, die die ganze sichtbare Welt umfaßt; nur ein Raum der letzteren vermag ihn nicht zu fassen und das Eingehen in einen solchen würde seine Unveränderlichkeit aufheben<sup>4)</sup>.

2. Aus der Natur dieses Gottesbegriffes schon erhellt zur Genüge, daß innerhalb desselben kein Raum für eine Trinität ist, und zwar ebensowohl gemäß der in sich abgeschlossenen Persönlichkeit Gottes als der mit derselben zusammenfallenden unveränderlichen Natur desselben. Allerdings erwähnt Justin wiederholt das Bekenntniß zu dem Vater, dem Sohn und dem heiligen Geiste als das der Christen und bezeichnet, um den Vorwurf der ἀθεΐας abzulehnen, diese drei als

<sup>1)</sup> Vgl. Müller, Gesch. der Kosmologie in der griechisch. Kirche bis auf Origenes, S. 125 ff.

<sup>2)</sup> Dial. 56: — τοῦ ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις δὲ μένοντος καὶ οὐδενὶ ὁφθέντος ἢ ὁμιλήσαντος δι' ἑαυτοῦ ποτε — —.

<sup>3)</sup> Dial. 60. 127.

<sup>4)</sup> Da Justin vermeidet, Gott in den Himmeln wohnen zu lassen, und ihm vielmehr regelmäßig den Sitz über denselben zuweist, so darf allerdings weder die χώρα noch die μορφή und δόξα ohne Weiteres materiell genommen werden, sondern wir haben in seiner Ansicht eine Combination der biblischen Vorstellung mit der Aristotelischen Lehre vom Verhältnisse Gottes zur Welt zu erkennen, an welche letztere auch dial. 127 — οὐτε κινούμενος — ὁ τόπω τε ἀχώρητος καὶ τῷ κόσμῳ ὅλῳ erinnern. (Nur in dial. 127 spricht er gegen die Beziehung der Theophanien auf Gott selbst, weil so Gott damals nicht ἐν τοῖς οὐρανοῖς gewesen wäre.)

Gegenstand ihrer göttlichen Verehrung <sup>1)</sup>. Wenn er aber in der Schilderung des eucharistischen Gebetes sagt, der Vorsteher bringe dem Allvater Lob und Preis dar durch den Namen des Sohnes und des heiligen Geistes <sup>2)</sup>, wenn er von dem Sohne und dem Geist sagt, daß sie jenen an zweiter Stelle halten und diesen in dritter Reihe ehren <sup>3)</sup>, wenn er die Anbetung des Sohnes damit begründet, daß derselbe vom Vater gekommen und sie Alles gelehrt habe, und daher zwischen ihn und den Geist noch in gleichem Sinne das ganze Heerfolge der ihm verwandten Engel einschiebt <sup>4)</sup>, so ist schon klar genug ausgesprochen, daß es sich dabei nicht um eine Gleichstellung in der Anbetung und wohl noch weniger um eine Gleichstellung im göttlichen Wesen handelt. Wir werden vielmehr darauf geführt, daß der in der liturgischen Zusammenstellung ihm überlieferte christliche Glaube in seiner eigenen Lehre nicht entsprechend aufgeht. Dies bewährt sich denn auch schon in der Lehre vom Sohne und noch mehr in der vom Geiste. Seine Gotteslehre fordert ein Organ der göttlichen Offenbarung, welches sich im Glauben an den Sohn wiederfindet, aber ohne daß der Begriff des Sohnes das Wesen desselben ausdrückt, und sie fordert eben nur dieses eine Organ wesentlich, neben welchem der Begriff des Geistes keine nothwendige Stelle hat.

Der eigentliche Name für den an zweiter Stelle verehrten Sohn ist der Name des Logos. Der Logos Gottes ist der große königliche und gerechte Herrscher nach Gott, der über allen anderen Wesen steht <sup>5)</sup>. Den Begriff Logos selbst gebraucht Justin durchaus im Sinne von Vernunft; nur wenn er denselben aus dem mosaischen Schöpfungsberichte erweisen will, knüpft er an das Wort Gottes an <sup>6)</sup>; sein Begriff aber ist der philosophische, wie er denn auch sich auf die Platonische Weltseele beruft und wie dieser Begriff klar aus der Lehre von der vorchristlichen Wirksamkeit des Logos hervorgeht. Justin wendet zwar auf den Ursprung des Logos die Vergleichung mit dem Prozesse des menschlichen Denkens und Redens an, aber nicht um den Logos

<sup>1)</sup> Ap. I, 6. 13.

<sup>2)</sup> Ap. I, 65.

<sup>3)</sup> Ap. I, 13: — *νὶόν — ἐν δευτέρῃ χώρᾳ ἔχοντες πνεῦμά τε προφητικὸν ἐν τρίτῃ τάξει* — —.

<sup>4)</sup> Ap. I, 6: — *καὶ τὸν παρ' αὐτοῦ νύ ἐλθόντα καὶ διδάξαντα ἡμᾶς ταῦτα καὶ τὸν τῶν ἄλλων ἐπομένων καὶ ἑξομοιουμένων ἀγγέλων στρατὸν* — —.

<sup>5)</sup> Ap. I, 12: — *οὐ βασιλικώτατον καὶ δικαιοτάτον ἄρχοντα μετὰ τὸν γεννησάντα θεὸν οὐδένα οἶδαμεν ὄντα*.

<sup>6)</sup> Ap. I, 59.

als Wort zu fassen, sondern nur um die Emanationsvorstellung abzuschneiden. Schon durch diesen Begriff also ist seine Lehre von der Johanneischen Logoslehre, sofern diese auf dem Begriffe des Wortes beruht, wesentlich unterschieden <sup>1)</sup>. Die Grundlage seines Begriffes ist nicht die biblische, sondern die alexandrinische. Aber auch das Philosophem wendet er nur in beschränkter Weise an. Daß der Logos Gottes von demselben ausgeht, gehört nicht zu dem Wesen Gottes, sondern es ist ein persönlicher Act, der Act seines Willens <sup>2)</sup>. Es ist daher die andere Seite seiner Lehre, daß der Logos wesentlich Gesandter Gottes, *ἄγγελος*, ist; denn er hat seinen Namen davon, daß der höchste Gott und Schöpfer aller Dinge durch ihn den Menschen verkünden läßt, was er will <sup>3)</sup>. Um ihn dazu geschickt zu machen, hat er ihm seine eigene *δόξα* verliehen, die er sonst keinem Anderen gegeben hat; er hat ihn zum Herrn und Gott gemacht und hat ihm die Herrschaft über alle Gewalten verliehen <sup>4)</sup>. Seine Herrlichkeit ist also ganz durch seinen Beruf bedingt, und eben sofern er sie in diesem Sinne erhalten hat, ist er auch der Sohn und heißt in dieser einzigen Stellung auch der *μονογενής* <sup>5)</sup>. Der Name des Sohnes aber gehört schon der bestimmten Offenbarungsgeschichte an, in welcher derselbe auch andere Namen aus dem gleichen Grunde erhalten hat. Er heißt die *δόξα κυρίου*, der Sohn, die Weisheit, Engel, Gott, Herr und Wort, auch Heerführer, je nach dem Dienste und der Weise der Offenbarung, in der er erschienen ist. Alle diese Namen aber gehören seinem Berufe an; er hat sie davon, daß er dem väterlichen Willen dient und aus diesem Willen des Vaters gezeugt ist <sup>6)</sup>.

In dem Zusammenhange dieser Anschauung ist von selbst gegeben, daß der Sohn oder Logos dem Vater durchaus untergeordnet ist <sup>7)</sup>. Und zwar liegt dies nicht blos in der durchaus dienenden

<sup>1)</sup> Vgl. Jahrb. 1862, S. 703 ff.

<sup>2)</sup> Der Logos ist *δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ* gezeugt oder hervorgegangen, dial. 100. 128.

<sup>3)</sup> Dial. 56: — *ὅς καὶ ἄγγελος καλεῖται διὰ τὸ ἀγγέλλειν τοῖς ἀνθρώποις ὅσαπερ βούλεται αὐτοῖς ἀγγεῖλαι ὁ τῶν ὅλων ποιητής* — —.

<sup>4)</sup> Dial. 65. 85.

<sup>5)</sup> Dial. 105: *Μονογενὴς γάρ, ὅτι ἦν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων οὗτος, ἰδὼς ἐξ αὐτοῦ λόγος καὶ δύναμις γεγεννημένος* — —.

<sup>6)</sup> Dial. 61: — — *ἔχει γὰρ πάντα προσονομάζεσθαι ἐκ τε τοῦ ὑπηρετεῖν τῷ πατρικῷ βουλήματι καὶ ἐκ τοῦ ἀπὸ τοῦ πατρὸς θελήσει γεγενῆσθαι*.

<sup>7)</sup> Dial. 56: — *ὅτι ἄλλος ἐστὶ καὶ λέγεται θεὸς καὶ κύριος ἕτερος ὑπὸ τὸν ποιητὴν τῶν ὅλων* — —.

Stellung <sup>1)</sup>), sondern es beruht auf seinem Ursprunge. Er ist der Erstgeborene der Schöpfung oder aller Geschöpfe <sup>2)</sup>), und wenn auch damit nicht der Unterschied zwischen ihm und den Geschöpfen aufgehoben werden will, so ist er doch nur durch den Willen des Vaters zum Gott und Herrn gemacht. Am deutlichsten erhellt dies wohl daraus, daß er eben seiner Natur nach geschickt ist <sup>3)</sup>), das Subject der Theophanien zu sein, in demselben Maße, als dies für Gott unmöglich ist. Nur Gott selbst kann nicht in der Welt erscheinen, weil er über der Welt und weil er der Eine ist, über welchem kein Anderer ist <sup>4)</sup>).

Um den Ursprung des Logos zu bezeichnen, bedient sich Justin des Bildes der Zeugung, und zwar der Zeugung durch seine Kraft und seinen Willen, und knüpft daran seinen Begriff von der göttlichen Natur desselben. Aber dieser Begriff weist nicht auf das Sohnesverhältniß im späteren Sinne hin <sup>5)</sup>); Justin hält nicht einmal denselben in eigenthümlichem Unterschiede von dem der Erschaffung fest, weshalb er auch den Logos das *πρῶτον γέννημα* Gottes nennen kann und dagegen *γεννᾶν* vielfach vom Hervorbringen der Geschöpfe gebraucht, wie denn überhaupt die bestimmte Unterscheidung dieser Begriffe erst durch die spätere trinitarische Lehrentwicklung herbeigeführt wurde. Was durch diese Zeugung entsteht, ist dem Wesen nach eine *δύναμις* oder *δύναμις καὶ λόγος* oder auch *δύναμις λογική* <sup>6)</sup>). Und obwohl dieselbe hypostatisch zu denken ist <sup>7)</sup> und Justin ihr stets ein freiwilliges Gehorchen und Erfüllen der väterlichen Aufträge zuschreibt, so zeigt sich doch auch an diesem Begriffe, daß der Schwerpunkt seiner Vorstellungen nicht in dem eigenthümlichen Begriffe des Sohnes liegt, sondern in dem des dienenden Wesens, welches nach der schon von Philo

<sup>1)</sup> *ὑπηρέτης* dial. 57 seq.

<sup>2)</sup> *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* dial. 85, *πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ* ap. I, 21, *τὸ προβληθὲν γέννημα πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων* dial. 62, die *ἀρχὴ πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων* ebendas., vgl. 61, *πρωτότοκος τῶν ὅλων κτισμάτων* dial. 125.

<sup>3)</sup> Im Unterschiede eben von dem *ἀγέννητος* θεός, dial. 127.

<sup>4)</sup> Dial. 56: — *ὑπὲρ ὃν ἄλλος θεός οὐκ ἔστι*, vgl. ebendas. 60.

<sup>5)</sup> Wie denn auch Justin ihn in der Regel den Sohn des Vaters aller Dinge nennt; vgl. jedoch dial. 105.

<sup>6)</sup> Dial. 118 und 128: *δύναμις* —. ap. I, 21: — *τὸν λόγον* —. dial. 61: — *οὗ ἀρχὴν πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων ὁ θεὸς γεγέννηκε δυνάμιν τινα ἐξ ἑαυτοῦ λογικὴν* —.

<sup>7)</sup> Dial. 62: — *πρὸς τινα καὶ ἀριθμῷ ὄντα ἑτερον καὶ λογικὸν ὑπάρχοντα* —.



vollzogenen Combination ebensowohl als Kraft wie als Engel bezeichnet werden kann. Dies zeigt sich aber noch weiter, wenn wir den Bemühungen nachgehen, in dem Ursprunge desselben den hypostatischen Charakter, in welchem das eigenthümlich Christliche liegt, festzuhalten. Indem Justin die göttlichen Theophanien in ihrer Mannichfaltigkeit dem Logos zuschreibt, lag von selbst die Gefahr nahe, in seinem Wesen selbst nur eine vorübergehende Emanation zu erkennen. Es lag aber die entsprechende modalistische Vorstellung und zwar ohne Zweifel als jüdisches Theologumenon schon ausdrücklich vor. Denn Einige meinen, sagt er, wie die Sonne ihre Strahlen aussendet und wieder an sich zieht, so lasse der Vater auch diese Kraft und ebenso die Engel nur, wenn er wolle, aus sich heraustreten und nehme sie wieder in sich zurück, so daß sie dem Wesen nach ungeschieden und ungetrennt ihm zugehöre <sup>1)</sup>. Dies ist eine falsche Vorstellung; nicht bloß dem Namen, sondern der Sache nach ist der Logos ein Anderes neben dem Vater, sie sind zwei, der Zahl nach verschieden. Was man aber mit jener Vorstellung vermeiden will, nämlich daß das Hervorgehen nicht zu einer Verringerung des göttlichen Wesens führe, das läßt sich auch auf anderem Wege leicht überwinden. Wir sehen etwas Aehnliches an uns selbst: im Sprechen erzeugen wir einen Logos außer uns, ohne den Logos in uns damit zu vermindern <sup>2)</sup>. Noch mehr: wenn sich an einem Feuer ein zweites entzündet, so wird darum das erstere nicht schwächer, sondern es bleibt, wie es war, das andere ist aus ihm geworden und besteht, ohne daß es ihm etwas entzogen hätte <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Dial. 128. Daß es sich hier noch nicht um einen christlichen Modalismus handelt, geht aus der Darstellung Justin's deutlich hervor; denn a) nach dem Eingang bekämpft er diese Lehre, weil dieselbe dagegen gerichtet ist, daß Christus, der Herr und Sohn Gottes, in jenen Theophanien den Patriarchen und Moses erschienen sei; die Träger jener Lehre wollen damit seine Erklärung der Theophanien abschneiden; b) in der Ausführung ihrer Ansicht ist nur davon die Rede, daß eine solche anhypostatische Kraft in den Theophanien, nicht aber, daß dieselbe in der Fleischwerdung erschienen sei; c) nach sonstiger Gewohnheit würde Justin, wenn es sich um eine abweichende christliche Lehre handelte, nicht unterlassen, zu sagen, daß Einige τῶν ἡμετέρων so lehren. So aber, wie er die Lehre darstellt, schneidet sie die Erscheinung Christi geradezu ab.

<sup>2)</sup> Dial. 61: — λόγον γάρ τινα προβάλλοιτες λόγον γεννώμεν, οὐ καὶ ἀποτομήν ὡς ἐλαττωθῆναι τὸν ἐν ἡμῖν λόγον προβαλλόμενοι. Das Wort wird also als eine Vernunftexistenz betrachtet und als solche mit seiner Vernunftquelle in uns verglichen. Hierin liegt auch der schlagende Beweis, daß der göttliche Logos bei Justin die Grundbedeutung Vernunft hat.

<sup>3)</sup> Dial. 61. 128.

So findet also auch bei dem Ursprunge des Logos aus Gott keine Theilung statt. Aber es zeigt sich auch an diesen Bildern, daß der hypostatische Charakter des Logos getragen ist von der Vorstellung desselben als eines eigenen selbständigen Gebildes, welches dem Vater gegenübersteht und, obwohl es eine Geburt aus ihm ist, doch ein wesentlich von ihm verschiedenes Leben hat.

Neben dieser so charakteristisch entwickelten Logoslehre ist die Lehre vom heiligen Geiste nicht weiter durchgebildet. Wie wir gesehen haben, führt Justin denselben als Gegenstand göttlicher Verehrung für die Christen in dritter Linie auf, stellt ihm aber dabei wohl auch die Engel voran. Daß damit nicht eine Höherstellung der Engel ausgesprochen sei, ist daraus, daß das Pneuma sonst allein mit Vater und Sohn zusammen genannt wird, klar. Aber Justin lehrt weder etwas Bestimmtes über das Verhältniß des Geistes zum Vater und Sohne, noch weiß er demselben eine eigenthümliche Stellung in der göttlichen Offenbarung abzuleiten<sup>1)</sup>. Der Geist ist es zwar, der durch die Propheten und das geschriebene Wort derselben in den heiligen Schriften redet<sup>2)</sup>, aber diese Offenbarung ist doch wesentlich das Werk des Logos selbst<sup>3)</sup>. Ja, wenn er die Erzeugung Jesu in Maria durch den heiligen Geist bespricht, so deutet er das Wort dahin, daß mit demselben eben das Eingehen und Fleischwerden des Logos ausgedrückt sei<sup>4)</sup>. So wenig man nun deshalb sagen darf, daß der Begriff des Geistes bei ihm gar nicht in Selbständigkeit neben dem Logos gedacht sei<sup>5)</sup>, so ist doch anzuerkennen, daß er dieses mehr nur will, als daß er es ausführen würde. Seine Gotteslehre führte zwar

<sup>1)</sup> Ap. I, 6. Die Nachsetzung des Geistes nach den Engeln zeigt daher, daß Justin die traditionelle Stellung des ersteren, streng genommen, nicht zu rechtfertigen weiß; zugleich aber bestätigt die Anführung der Engel nach dem Sohne, daß der wesentliche Begriff des letzteren in dem seiner Mission aufgeht.

<sup>2)</sup> Daher gerade in der Aufzählung des *πνεῦμα* als des dritten Gegenstandes der göttlichen Verehrung, ap. I, 6. 13, dasselbe als *πνεῦμα προφητικόν* charakterisirt ist.

<sup>3)</sup> Schon deshalb, weil die höchste Quelle der Erkenntniß der Propheten die ihnen widerfahrenen Offenbarungen sind, in diesen aber er ihnen erschienen ist; vgl. ap. I, 63. Im Uebrigen s. unten.

<sup>4)</sup> Ap. I, 33.

<sup>5)</sup> Diese Selbständigkeit ist dadurch begründet, daß der Geist das eigenthümliche Princip der Inspiration ist, dessen sich daher Gott und der Sohn als Mediums bedienen; vgl. Otto a. a. O. in allg. Encycl. S. 69. Die dynamische Selbständigkeit desselben ist darin entschieden ausgesprochen, daß das *πνεῦμα* jederzeit als selbstredend in der Offenbarung betrachtet wird.

zum Logos und hatte neben diesem Raum für die untergeordneten Engel, sie hatte aber keinen bestimmten Ort für die Lehre vom Geiste. Wenn er daher auch den heiligen Geist geradezu und schlechtweg den prophetischen Geist nennt, so ist allerdings auch hierdurch bestätigt, daß er eine besondere *δύναμις* unter ihm gedacht wissen will, aber eben auch andererseits, daß er sich dabei nur an die Ueberlieferung des Glaubens anzuschließen weiß.

Je wesentlicher der Begriff des Logos der einer von Gott für den Zweck seiner Offenbarung gezeugten Kraft ist und daher unter die Kategorie des göttlichen Gesandten fällt, desto weniger führte die Speculation Justin's dahin, das Dasein desselben über die Schöpfung selbst zurück zu verfolgen. Denn die eigentliche Wurzel dieser Logoslehre ist doch die vermittelnde Bedeutung desselben für den Ursprung der Welt aus Gott. Zwar ist er vor allen Geschöpfen erzeugt, Gott sprach mit ihm bei der Schöpfung <sup>1)</sup>, und er war vor derselben mit dem Vater zusammen <sup>2)</sup>; aber Justin spricht nicht von einem ewigen Zusammensein. Auch ist sein Begriff der Zeugung nicht so gestaltet, daß diese als ewige gedacht werden könnte. Um so mehr fällt in das Gewicht, daß er ihn das Erzeugniß nennt, welches als der Anfang vor allen Gebilden von Gott erzeugt wurde <sup>3)</sup>, und daß er anderwärts geradezu die Zeugung desselben in den Augenblick verlegt, in welchem zu Anfang der Vater Alles durch ihn geschaffen und geordnet habe <sup>4)</sup>. Es ist kaum zu bezweifeln, daß er über diesen zeitlichen Ursprung des Logos, der vor die Schöpfung fällt, nicht weiter zurückgegangen ist. Hängt schon hierdurch die Schöpfung deutlich an ihm, so ist er auch geradezu als das Organ, durch welches dieselbe vollbracht ist, bezeichnet <sup>5)</sup>, aber eben auch nur als das Organ. Der Schöpfer ist der Vater selbst, der Sohn führt diesen Namen nicht; denn er ist nur der Vollstrecker des göttlichen Willens, dessen hypostatische Verschiedenheit von dem Vater wesentlich eben durch diese gänzliche Uebereinstimmung des Willens ausgeglichen wird <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Dial. 62.

<sup>2)</sup> Ap. II, 6. dial. 62.

<sup>3)</sup> Dial. 62: *οὕτως καὶ ἀρχὴ πρὸ πάντων τῶν ποιημάτων τοῦτο αὐτὸ καὶ γέννημα ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐγγενήνητο* —.

<sup>4)</sup> Ap. II, 6: *Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου, ὁ μόνος λεγόμενος ἀρχαῖος υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων καὶ συνῶν καὶ γεννώμενος, ὅτε τὴν ἀρχὴν δι' αὐτοῦ πάντα ἔκτισε καὶ ἐκόσμησε* — —.

<sup>5)</sup> A. a. O. und ap. I, 20. 59. 64.

<sup>6)</sup> Dial. 56: — *οὗτις ἐστὶ τοῦ τὰ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ὁριθμῶ*

3. Was die Schöpfung selbst betrifft, so ist dieselbe durchaus im strengen Begriffe gedacht, und es ist nur Schein, daß die Materie selbst dabei als vorher seiend vorausgesetzt würde <sup>1)</sup>. Allerdings haben wir keine Erklärung Justin's darüber, daß die Schöpfung aus Nichts geschehen oder daß auch die Materie von Gott geschaffen sei. Aber er bezeichnet ihn so oft und so nachdrücklich als den, der Alles gemacht hat, daß wir kaum umhin können, ihm den absoluten Schöpfungsbegriff zuzuschreiben. Es sind zwei Aeußerungen, aus welchen man eine andere Ansicht ableiten wollte. Einmal sagt er: „Wir haben gelernt, daß er vermöge seiner Güte zu Anfang Alles aus der gestaltlosen Materie um der Menschen willen gemacht hat“ <sup>2)</sup>. Aber diese Erklärung bezieht sich auf das vorangehende Wort, daß Gott keine materiellen Opfer von den Menschen bedürfe, der, wie wir sehen, ja selbst Alles darbiere. Aus diesem Zusammenhange erklärt sich die Hervorhebung des concreten Bildens in der Schöpfung. Wenn er aber an anderem Orte sagt, Plato habe das Wort, daß Gott durch Umgestaltung der gestaltlosen Materie die Welt gemacht habe, offenbar aus der Mosaischen Kosmogonie entlehnt <sup>3)</sup>, so ist hier noch deutlicher, daß er nicht sowohl den christlichen Schöpfungsbegriff frei entwickelt, als vielmehr das demselben Verwandte in der Platonischen Lehre heraushebt. Schon der Umstand müßte gegen eine dualistische Voraussetzung der Materie bei Justin bedenklich machen, daß wir in seiner übrigen Lehre nirgends den Einfluß einer solchen nachzuweisen

λέγω, ἀλλ' οὐ γνώμη· οὐδὲν γάρ φημι αὐτὸν πεπραχέναι ποτὲ ἢ ἄπερ αὐτὸν ὁ τὸν κόσμον ποιήσας, ὑπὲρ ὃν ἄλλος οὐκ ἔστι θεός, βεβούληται καὶ πράξαι καὶ ὁμιλῆσαι.

<sup>1)</sup> Zuletzt vertreten von Möller, a. a. O. S. 146 ff.

<sup>2)</sup> Ap. I, 10: — καὶ πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὅτια δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμόρφου ὕλης δι' ἀνθρώπους δεδιδόμεθα.

<sup>3)</sup> Ap. I, 59. Es versteht sich dem Zwecke der ganzen Aussage gemäß von selbst, daß aus der Mosaischen Schöpfungsgeschichte gerade der der Platonischen Lehre entsprechende Zug herausgehoben ist: — ὥστε λόγῳ θεοῦ ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ προδηλωθέντων διὰ Μωϋσέως γεγενῆσθαι τὸν πάντα κόσμον, καὶ Πλάτων καὶ οἱ ταῦτα λέγοντες καὶ ἡμεῖς ἐμάθουμεν —. Noch weniger ist aus ap. I, 67 zu entnehmen, wo Justin die Sonntagsfeier damit begründet, ἐπεὶ πρώτη ἔστιν ἡμέρα, ἐν ᾗ ὁ θεὸς τὸ σκότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας κόσμον ἐποίησε —, was die Parallele zu der Auferweckung Christi bildet. Je bestimmter übrigens Justin hier dem ersten Schöpfungstage den Anfang der Umbildung des Gestaltlosen zuschreibt, desto sicherer läßt sich annehmen, daß er eben die Erschaffung dieses Gestaltlosen nach Cap. 59 in den Worten ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν erkannte.



im Stande sind. Entschieden dagegen aber spricht die Art, wie er die stoische Weltlehre bekämpft. Wenn er die Lehre von dem ewigen Wechsel der Dinge ebenso wie die eines Fatums bestreitet durch Hinweisung auf die Freiheit der Geschöpfe und auf den Widersinn, welcher Gottes Wesen selbst in diesem ewigen Wechsel der Welt aufgehen lasse, so ist damit schon von selbst auch die Lehre von der Materie und zwar in jeder Fassung getroffen. Aber er sagt auch ausdrücklich zur Begründung davon, daß Gott nicht in jenem Prozesse aufgehen könne, daß er über den Wandel erhaben sei, weil er der Schöpfer von Allem ist <sup>1)</sup>).

Uebrigens tritt die Lehre von der Welt nicht merklich hervor. Zwar fehlt es nicht an Andeutungen der teleologischen Naturbetrachtung und der Wege der Vorsehung: die Gestirne des Himmels sind geordnet zum Wachsthum der Früchte und Wechsel der Jahreszeiten und haben hierzu ihr göttliches Gesetz empfangen; so sind auch sie um der Menschen willen da, wie die irdische Welt diesen unterthan ist <sup>2)</sup>). Die Vorsorge aber für den Menschen und die Dinge unter dem Himmel ist in die Hände der Engel gelegt; sie haben darin ihre Bestimmung. So tritt doch jede übrige Weltbetrachtung zurück hinter

---

<sup>1)</sup> Ap. I, 20, II, 7. Dagegen ist Müller a. a. O. S. 148 schwerlich gegen Semisch im Rechte, wenn er bestreitet, daß man aus der Justinischen Argumentation dial. 5 für den Anfang der Welt im Gegensatz des allein un-gezeugten Gottes auch eine Zeugung der vorausgesetzten Hyle entnehmen könne. Handelt es sich auch zunächst um den κόσμος als solchen und beruft er sich für seine Sätze auf den echten Plato im Unterschiede von gewissen Platonikern, so folgt doch daraus andererseits wieder nicht, daß er die ganze Ansicht Plato's theilen wollte. Wäre dies der Fall, so müßte es im höchsten Grade befremden, daß gerade hier jede Andeutung fehlt, wonach der Anfang der Welt eben die Gestaltung aus der Hyle wäre. Die Worte: "Ὅσα γὰρ ἐσὶ μετὰ τὸν θεὸν ἢ ἔσται ποτέ, ταῦτα φύσιν φθαρτὴν ἔχειν καὶ οἶδ' τε ἐξαφανισθῆναι καὶ μὴ εἶναι εἰναι μόνος γὰρ ἀγέννητος καὶ ἀφθαρτος ὁ θεὸς καὶ διὰ τοῦτο θεὸς ἐστὶ, τὰ δὲ λοιπὰ πάντα μετὰ τοῦτον γεννητὰ καὶ φθαρτά, und besonders die Argumentation gegen mehrere ἀγέννητα aus dem Grunde, daß dieselben, um unterscheidbar zu sein, doch eine Ursache ihres Unterschiedes voraussetzen und man so, wenn man sich nicht in einen Negreß in das Unendliche verlieren (ἐπ' ἀπειρον δεῖ τὴν διάνοιαν πέμπειν) wolle, doch ein absolutes, ein ἀπάντων αἰτιὸν setzen müsse, — dies Alles trifft auch den Begriff der ὕλη. Ueberdies ist die Hyle als die reine Möglichkeit des Seins ein Begriff, der bei Justin durchaus nicht nachzuweisen ist. Er hat den Platonismus hier ebenso gewiß abgeworfen, als er dies in der Lehre von der Unsterblichkeit gethan hat.

<sup>2)</sup> Ap. II, 5.

der Teleologie für die Menschheit <sup>1)</sup>), und gerade hierin scheidet sich die christliche Lehre auf das entschiedenste von der Gnosis und der außerchristlichen Speculation der Zeit. Auch der Himmel ist um der Menschen willen da und die Engel zu ihrem Dienste. Je mehr die Weltbetrachtung ganz durch die Idee des göttlichen Logos und seiner Offenbarung beherrscht ist, desto mehr sammelt sie sich in dem Geschöpfe, welches diese Offenbarung zu empfangen bestimmt ist. Der Mensch und seine Geschichte ist das Gebiet der Offenbarungen des Logos. Denn obwohl die Seele des Menschen wie alles Geschaffene von Natur vergänglich ist <sup>2)</sup>), so ist sie doch des unsterblichen Lebens als einer göttlichen Gabe fähig und der Mensch ist ein λογικὸν ζῶον <sup>3)</sup>), welches eben durch seine Vernünftigkeit im Stande ist, sich die sittlichen Eigenschaften Gottes anzueignen und ihm ähnlich zu werden <sup>4)</sup>).

So sehr nun aber die Fleischwerdung des Logos allein die volle göttliche Offenbarung ist und jede andere der Ergänzung durch sie bedarf, so ist sie doch vorbereitet durch eine vorausgehende Thätigkeit des Logos, nicht nur in der Prophetie, sondern auch in der Heidenwelt, und die ganze Geschichte der Menschheit ist ein Gebiet seiner Offenbarung. Dies liegt im Allgemeinen schon in der vernünftigen Anlage des Menschengeschlechtes. Das ganze Geschlecht hat durch dieselbe Theil an dem göttlichen Logos. Vernunftgemäß leben ist ein persönliches Verhältniß zu ihm, so sehr, daß diejenigen, welche in der vorchristlichen Zeit so lebten, eben deshalb geradezu Christen genannt werden, diejenigen aber, welche ohne Vernunft, das heißt ihren Geboten zuwider, gelebt haben, als Feinde Christi zu betrachten sind <sup>5)</sup>). Und schon durch diese Betrachtung widerlegt sich der Einwand der Gegner, daß nach der christlichen Lehre alle Menschen, die vor dem Zeitpunkte des Auftretens Jesu gelebt haben, kein Vorwurf treffen könnte. Von dieser Wirksamkeit des Logos geben Philosophen, Dichter und Gesetzgeber des Alterthums Zeugniß, die einen mehr,

<sup>1)</sup> Ap. I, 10. II, 4.

<sup>2)</sup> Dial. 5. 6.

<sup>3)</sup> Dial. 93.

<sup>4)</sup> Ap. I, 10. 28.

<sup>5)</sup> Ap. I, 46: — τὸν Χριστὸν πρωτότοκον τοῦ θεοῦ εἶναι ἐδιδάχθημεν καὶ προεμνηρῶσαμεν λόγον ὅτι, οὗ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε. Καὶ οἱ μετὰ λόγον βιώσαντες Χριστιανοὶ εἰσι καὶ ἄθεοι ἐνομιόθησαν, οἷον ἐν Ἑλλήσι μὲν Σωκράτης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ ὅμοιοι αὐτοῖς, ἐν βαρβάροις δὲ Ἀβραάμ — —. Ὡστε καὶ οἱ προγεγενημένοι ἄνευ λόγου βιώσαντες ἀχρηστοὶ καὶ ἐχθροὶ τοῦ Χριστοῦ ᾗσαν καὶ φονεῖς τῶν μετὰ λόγου βιούντων.

die anderen weniger. Und wenn auch die Uebereinstimmung philosophischer Lehren mit der Wahrheit nach dem Vorgange des jüdischen Alexandrinismus zum Theil aus der Bekanntschaft ihrer Urheber mit den Schriften des Alten Testaments abgeleitet wird <sup>1)</sup>, so herrscht doch im Großen die Annahme eines unmittelbaren Verhältnisses des Logos zu ihnen vor. Dies zeigt sich unwidersprechlich an dem Begriffe vom Samen des Logos oder dem *λόγος σπέρματικός*. Die überhaupt Gott glauben, sind die Menschen, in welchen der Same von Gott her wohnt, nämlich der Logos. Dadurch, daß die Kraft, welche als Logos von Gott ausgeht, den Menschen so innerlich mitgetheilt ist, erklärt sich, daß sie, zwar auch in verschiedenster Weise, ein Bewußtsein des Wahren haben. Dieser der Menschheit überhaupt eingepflanzte Same des Logos erklärt die reinen Lehren, welche sich in gewissen philosophischen Schulen finden <sup>2)</sup>. Der Logos selbst ist eben durch dieses Theilhabe des Geschlechtes für dasselbe *σπέρματικός* geworden. Es liegt aber darin, daß die Erkenntniß, welche diese Einwirkung erzeugt, nur eine theilweise ist, daß es nur Theile des Logos sind, welche jenen vorchristlichen Anhängern desselben zukamen. War es auch die Saat des Logos selbst, durch welche Jeder von ihnen das, was demselben verwandt ist, zu sehen vermochte, so ist eben der Same nicht die Sache selbst, sondern eine Abbildung derselben; nicht der Logos als solcher war ihnen verliehen, sondern nur so viel, als sie von demselben zu fassen vermochten, und eben darum war es auch nur ein dunkles Schauen des Seienden, wozu sie dadurch befähigt waren <sup>3)</sup>. In diesem Sinne ist die Vorstellung vom Samen des Logos zu fassen.

Bei der Uebereinstimmung der Worte kann kein Zweifel darüber sein, daß gerade dieser Theil der Logoslehre Justin's sich an die stoischen Lehren anschließt. Aber auf ein näheres Verhältniß zu dieser Philosophie werden wir insoweit nicht geführt, als es sich nicht um ein Herübernehmen der bestimmten Begriffe handelt. Vielmehr ist eben hier für die Weise Justin's und sein Verhältniß zur Philosophie bezeichnend, wie er sich mit seiner selbständigen christlichen Speculation zwar an die Form des Philosophems anlehnt, aber dasselbe dabei ebenso

<sup>1)</sup> Vgl. ap. I, 44. 59.

<sup>2)</sup> Ap. II, 8. 13.

<sup>3)</sup> Ap. II, 13: — οἱ γὰρ συγγραφεῖς πάντες διὰ τῆς ἐνοῦσης ἐμφύτιον τοῦ λόγου σπορὰς ἀνδρῶς ἐδύνατο ὁρᾶν τὰ ὄντα. Ἐτερον γὰρ ἐστὶ σπέρμα τινὸς καὶ μίμημα κατὰ δύναμιν δοθέν καὶ ἕτερον αὐτὸ οὐ κατὰ χάριν τὴν ἀπ' ἐκείνου ἢ μετουσία καὶ μίμησις γίνεται. Vgl. ap. I, 44.

frei behandelt als in der allegorischen Auslegung den Text der prophetischen Schriften, so daß die angenommenen Lehrworte in der That nur das Gefäß für eine neue Idee bilden. Nicht nur das Gebiet, auf welchem der Begriff des λόγος σπερματικός seine Anwendung findet, ist ein anderes, sofern der Sitz des stoischen Begriffes vorzugsweise in der Natur, der desselben bei Justin aber im menschlichen Geistesleben ist, sondern auch der Begriff selbst ist ein ganz anderer. Bezeichnet bei den Stoikern das Bild des Samens durch den Gedanken des das Leben in sich schließenden Keimes die gestaltende Kraft der der Welt wie den Einzeldingen einwohnenden und in ihnen wirkenden göttlichen Vernunft, so fehlt diese Anwendung bei Justin vollständig; das Bild des Samens drückt auch ihm allerdings das Belebende aus, das durch den Antheil der Menschen an der göttlichen Vernunft in ihnen gesetzt ist, aber zugleich eben das Mangelhafte und Unvollkommene, welches im bloßen Samen im Unterschiede von der entwickelten Sache selbst angezeigt ist <sup>1)</sup>. Weil damit blos

<sup>1)</sup> Eine engere Verwandtschaft der Lehre Justin's vom λόγος σπερματικός oder σπέρμα mit der stoischen hat Dunder, die Logoslehre Justin's, S. 30 ff., aufgestellt: „Der ganzen Menschheit daher und mittelbar der Welt überhaupt ist der Logos wie ein Same von Gott eingepflanzt, der sie erhält, bewegt und regiert — —. Das ist der Sinn des Ausdrucks, wenn Justin mit Uebertragung jenes specifisch stoischen Begriffes auf das Gebiet christlicher Lehre ihn die samenartige göttliche Vernunft nennt.“ Indessen dieses Ergebnis ist nur durch eine zwar blendende, aber doch mehr künstliche Combination gewonnen. Dunder macht zu seinem Ausgangspunkt das Wort Justin's, ap. II, daß Gott die Auflösung der Welt verzögere διὰ τὸ σπέρμα τῶν Χριστιανῶν, ὃ γινώσκει ἐν τη γένεσι, ὅτι αὐτίον ἐστίν, indem er das Verhältniß, in welchem hier die Christen in der Weltentwicklung als Same, der erst reifen muß, und somit zunächst als die erhaltende Kraft zur Menschheit und Natur stehen, auf das Einwohnen des Logos in der Menschheit und somit auf den Begriff des λόγος σπερματικός überträgt. Aber eben zu dieser Uebertragung sind wir durch Justin selbst nicht berechtigt, der nirgends den Logos selbst unter diesen Gesichtspunkt stellt. Ebenso verhält es sich aber mit der weiteren Parallele, wonach der stoischen Unterscheidung des Samens in der Gesamtwelt und des Samens in den Einzeldingen auch bei Justin die Unterscheidung des universalen, Allen eingepflanzten σπέρματος τοῦ λόγου als der uranfänglichen wesentlichen Beziehung der vernünftigen Seele auf den Logos von dem λόγος σπερματικός als den Samenkörnern im einzelnen Menschen entsprechen soll. Allerdings nennt Justin den Logos schlechtthin τὸ παρὰ τοῦ Θεοῦ σπέρμα, ap. I, 32, indem er bei der Auslegung von 1 Mos. 49, 10 f. sagt: — οἱ πιστεύοντες αὐτῷ εἶναι ἄνθρωποι, ἐν οἷς οἰκεῖ τὸ παρὰ τοῦ Θεοῦ σπέρμα, ὁ λόγος. Dies sind aber die gläubigen Christen, welche nach dem Bilde des prophetischen Wortes durch das Blut Christi gereinigt sind.



etwas von dieser Ausgegangenenes gesetzt ist, so ist eben der Besitz nur der eines Theiles des Logos und die Wirkung desselben nur erst eine dunkle Erkenntniß. Ja, der Gedanke, daß in den griechischen Lehrern sich Samenförner der Wahrheit vorfinden, kann auch geradezu wieder dem Beweise dienen, daß sie eben diese Wahrheiten lediglich aus den Propheten geschöpft haben; denn auf diesem Wege konnten ihnen nur Bruchstücke zugekommen sein.

Ganz anderer Art ist nun aber die Offenbarung des Logos in der heiligen Geschichte. Wo überall dieselbe von einer Gotteserscheinung berichtet, da ist nur an die Erscheinung des Logos oder Sohnes zu denken. Daß dem so sei, wird den Juden gegenüber durch die Unmöglichkeit bewiesen, den Wortlaut der Theophanien auf den bloßen Engel Gottes zu beziehen <sup>1)</sup>. Ist aber nicht ein Engel, sondern ein Gott und Herr in denselben zu erkennen, so folgt wiederum von selbst, daß dies nur auf den von den Christen als Gott anerkannten Sohn gehen kann, da es, wie wir gesehen haben, widersinnig ist, daß der höchste Gott selbst je sollte sichtbar geworden sein. So ist er dem Abraham und Jakob, dem Mose und Josua erschienen, als Mann, als Engel oder im Feuerschein oder *ἐν εἰκόνι ἀσωμάτου* <sup>2)</sup>. Aber die Theophanien mit ihren Enthüllungen sind nur ein kleiner Theil der göttlichen Weissagung und ihnen stehen in größerem Umfange die Verkündigungen der Propheten zur Seite. Nach der Grundlage dieser Offenbarungslehre wäre zu erwarten, daß auch diese ganz auf den Logos zurückgeführt würden; aber obgleich dies nicht ganz fehlt, so ist doch auch hier die überlieferte Darstellung stärker als die Consequenz der eigenen Lehre und Justin schreibt die Begeisterung der Propheten geläufigermaßen dem heiligen Geiste zu, obwohl es der Logos Christus ist, der durch die Propheten die Zukunft vorausgesagt hat, der die Begeisterten bewegt, dem daher ihre Worte zuzuschreiben sind, durch

Dagegen läßt sich nicht nachweisen, daß Justin in derselben Weise das ursprüngliche und universale Verhältniß der Menschheit zum Logos oder zu Gott dargestellt hätte. Gerade in dieser Beziehung ist der Logos nur *σπερματικός*, vgl. ap. II, 13 und I, 46: — *οὐ πᾶν γένος ἀνθρώπων μετέσχε*, und Justin hat den Begriff des Ebenbildes des Logos im Menschen nicht in dieser Weise entwickelt, so nahe es auch liegt, seine Vorstellungen dahin zu ergänzen, da er allerdings den Logos in Allen sein läßt, vgl. ap. II, 10: — *ὁ ἐν παντί ὢν* (wo *παντί* nur von den Menschen, nicht vom All verstanden werden kann). Bei seiner Denkweise aber ist es charakteristisch, daß er dies nicht gethan, sondern die Begriffsbilder nur in freier Beweglichkeit da und dort verwendet hat.

<sup>1)</sup> Dial. 60 seq.    <sup>2)</sup> Ap. I, 63. dial. 75.

den sie überhaupt als Propheten reden <sup>1)</sup>. Demgemäß wird auch wohl eine Erzählung der Genesis mit den Worten eingeführt: „Wo der Logos Gottes durch Mose die Erlebnisse Jakob's berichtet, spricht er also“ <sup>2)</sup>. — Und daß hiermit in der That die Logoshypothese gemeint ist, ist noch deutlicher gesagt, wenn er über den Ursprung des Logos aus Gott diesen selbst zum Zeugen aufruft, weil derselbe durch Salomo sich deutlich hierüber selbst ausspreche <sup>3)</sup>. Aber es geschieht dies doch kaum mehr, als die Weissagung anderwärts auch von Gott selbst hergeleitet wird. Und als die Regel im Ausdrucke darf bezeichnet werden, daß nach seiner Darstellung das Weissagen von dem heiligen Geiste herrührt, daß dieser in den Propheten und durch dieselben spricht. Man kann dies nicht daraus erklären, daß das Einwohnen des Geistes, sofern derselbe weniger bestimmt hypostatisch gedacht wäre, leichter im Gedanken zu vollziehen sei; denn gerade in der Inspiration ist dasselbe durchaus wie eine handelnde Person vorgestellt, zu der sich die Propheten lediglich als ihre Organe verhalten. Doch ist eine entwickelte Vorstellung über die Inspiration allerdings nicht vorhanden, sondern nur verschiedene, aber nicht rein zusammengehende Elemente derselben. Während es sonst der Geist selbst ist, der durch die Propheten spricht, sagt Justin doch auch wieder, die seligen, gerechten und gottbefreundeten Männer haben eben deswegen nur die Wahrheit verkündet, weil sie nur das, was sie hörten und sahen, verkündeten, erfüllt vom heiligen Geiste <sup>4)</sup>. Sicher ist nur, daß er den Zustand der Weissagenden nicht im Allgemeinen als den der Ekstase gedacht hat. Er hat vielmehr ausdrücklich die Ekstase auf besondere Offenbarungen bezogen, in welchen dieselben solche Dinge zu schauen bekamen, die der Mensch im gewöhnlichen Zustande überhaupt nicht sehen kann, wie den Teufel und den Engel des Herrn, während sie aber Anderes nicht in apokalyptischer Weise sahen <sup>5)</sup>. Will man aber die verschiedenen Aussagen über den Ursprung dieser Mittheilungen vereinigen,

<sup>1)</sup> Ap. II, 10. I, 35. 33.

<sup>2)</sup> Dial. 58.

<sup>3)</sup> Dial. 61. 206 C, wo sicher nicht *φῆσεν*, sondern *φῆσας* zu lesen ist. Denn wenn auch, wie Otto z. B. St. bemerkt, es Justin's Gebrauch ganz entsprechen würde, daß Gott als Urheber der Weissagung genannt wäre, so erhellt doch aus der Einführung selbst, daß hier der Logos selbst als redend dargestellt werden soll; vgl. auch den Eingang von Cap. 62.

<sup>4)</sup> Dial. 7.

<sup>5)</sup> Vgl. dial. 115, wo dieser Gegensatz der *ἐκστασις* und der *κατάστασις* durchgeführt ist.

so läßt sich nur sagen, daß Gott selbst durch die Propheten die Wahrheit verkündigen ließ, daß dies durch die von dem Logos ausgehende Bewegung geschah, daß aber der Logos hierbei die Propheten mit dem heiligen Geiste erfüllte. So trifft doch auch die Ansicht von diesem Gebiete der Offenbarung in dem wesentlichen Zuge mit der Lehre von der Geschichte der Menschheit überhaupt zusammen, daß das bewegende Princip für alle Erkenntniß der Wahrheit und Erhebung zu Gott in der Dynamis des Logos liegt.

4. Wenn aber der Logos schon in der Patriarchengeschichte selbst erschienen ist und geredet hat, so ist dies ganz geschehen in der Fleischwerdung durch die Geburt aus der Jungfrau, zu welcher sich alle jene Theophanien doch nur als Weissagungen verhalten. So oft er die letzteren auch mit jener Erscheinung zusammenstellt, so sollen dieselben doch dadurch nicht ihr gleichwerthig gesetzt werden. Jene Theophanien des Logos sind nur ein Beweis seines Daseins und seiner persönlichen Thätigkeit, aus welcher die Wahrheit, daß in der Geburt Jesu der Logos geboren ist, und insbesondere die jungfräuliche Geburt selbst ihre Bestätigung erhalten soll <sup>1)</sup>.

Nicht von der allgemeinen Vorstellung über die Logostheophanien aus ist die Lehre von der Fleischwerdung in der Jungfrau gebildet, sondern nachdem die letztere feststeht, ist die erstere als eine willkommene Hilfslehre angeeignet und eben darum der hypostatische Charakter jener Theophanien überall hervorgehoben. Aber allerdings hat die Gesamtlehre vom Logos entscheidenden Einfluß darauf, wie die Menschwerdung selbst näher bestimmt wurde. Indem die ganze Christologie auf dem dynamischen Begriffe des Logos beruht, hat dieser die Wirkung, daß zwar die volle Realität der Menschheit überall behauptet ist, daß aber dennoch auch hier der Begriff einer Theophanie vorherrscht. Ebenso hat Justin den biblischen Stoff der Lehre von der Erlösung durch den Tod Christi sich ganz anzueignen versucht, die höchste Idee aber, unter welche das Werk Christi bei ihm gestellt wird, bleibt doch die Offenbarung der göttlichen Vernunftkraft und ihre unmittelbare Wirkung. Alles, was der Sohn durch seine Menschwerdung und sein irdisches Werk geworden ist, ist er daher charakteristischerweise nach Justin's Auffassung von Anfang an durch seine Zeugung selbst und die in derselben enthaltene Mission. Als Logos

<sup>1)</sup> Dial. 75.

schon ist er der Christos <sup>1)</sup>, er ist der ewige Priester, König und Richter. Die große Deconomie seiner Menschwerdung und seines Leidens konnte doch nur zur Erscheinung bringen, was er nach allen Seiten hin schon durch sein Wesen von Anfang an ist. Selbst das Dienen, die δουλεία, welche er dadurch auf sich nahm, ist nur die Manifestation seines Charakters als des göttlichen *ὑπηρέτης*. Auch auf dieser Seite unterscheidet sich daher die Logoslehre Justin's ebenso bestimmt von der Johanneischen wie durch den Begriff selbst und das Verhältniß zum Vater. Wenn der Logosbegriff in der biblischen Darstellung sofort in dem Begriff des Sohnes Gottes aufgeht, so bleibt er hier der herrschende und Christus ist nur der Sohn, insofern er eben der Logos ist.

Justin hat seine Christologie mit dem vollen Bewußtsein des Unterscheidenden derselben dargelegt. Nicht nur hat er es im Gespräch mit den Juden zu thun, welche gerade an dieser Lehre den größten Anstoß nehmen; denn nach ihrer Ansicht giebt es keinen zweiten Gott; der Messias aber ist Mensch, von Menschen erzeugt, von Gott aber auserwählt und gesalbt <sup>2)</sup>; sondern er bekennet auch, daß unter den Christen solche sind, welche ihn für einen gewöhnlichen Menschen halten; er wagt es auch nicht, dieselben um dieser Lehre willen zu verwerfen; er erklärt nur, daß er ihnen nicht beipflichten kann, es auch nicht könnte, wenn sie die Mehrzahl bilden würden; denn Christus selbst hat befohlen, daß wir nicht menschlichen Lehren folgen sollen, sondern der Verkündigung der Propheten und seinem eigenen Lehrworte <sup>3)</sup>. Immerhin aber bleibt das Entscheidende für die Seligkeit der Glaube, daß er der Messias ist, der zum Gerichte kommen wird;

<sup>1)</sup> Ap. II, 6: — Χριστὸς μὲν κατὰ τὸ κεχρίσθαι καὶ κοσμήσαι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ τὸν θεὸν λέγεται, ὄνομα καὶ αὐτὸ περιέχον ἄγνωστον σημασίαν — —.

<sup>2)</sup> Dial. 49. 67 seq.

<sup>3)</sup> Dial. 48. Unter diesen Christen versteht man gewöhnlich die Ebioniten. Aber mit Grund haben deshalb Manche vermuthen wollen, es sei zu lesen: *τινὲς ἀπὸ τοῦ ἡμετέρου γένους* statt *ἡμετέρων*. Indessen ist diese Vermuthung ohne Berechtigung; wenn man aber demnach *ἡμετέρων* zu lesen hat, so kann auch dabei nicht an die Ebioniten gedacht werden. Otto z. b. St. hat nur nachgewiesen, daß auch Häretiker, wie Justin an verschiedenen Orten zugiebt, den Namen Christen führen können. Die Frage ist aber hier die, ob er selbst Ebioniten zu dem *ἡμετέρων γένος* rechnen kann. Daß dieses, seinem sonstigen Sprachgebrauch entsprechend, vielmehr auch hier Heidenchristen bezeichnet, geht aber an unserer Stelle schon aus dem Gegensatz zu *τοῖς ἀπὸ τοῦ γένους ὑμῶν* im Eingange von Justin's Rede hervor.



die Erkenntniß seines wahren Wesens ist die höhere Stufe des Glaubens. Hiernach steht es fest, daß der Sohn Gottes und Logos derselben durch den Willen Gottes Mensch geworden ist. Diese Wahrheit aber ist unzertrennlich verbunden mit der anderen, daß er durch die Jungfrau geboren ist. An dem Gewichte, welches auf diese letztere Thatfache gelegt ist, ist zu erkennen, daß in derselben auch der Schlüssel für die Art und Weise dieser Menschwerdung gesehen werden muß. Es ist durchaus entscheidend für die Justinische Auffassung der Menschheit Christi, daß Jesus nicht aus menschlichem Blut und Samen erzeugt ist, sondern aus dem Willen Gottes, daß Gott ihn von oben her und durch einen menschlichen Leib erzeugt werden ließ<sup>1)</sup>. Seine Menschheit ist zwar eine wirkliche, aber eine durchaus eigenthümliche, insofern er zwar Blut hat, aber solches, das lediglich aus der Kraft Gottes geworden ist<sup>2)</sup>. Wie sehr damit seinem leiblichen Wesen eine besondere Art zugeschrieben werden soll, hat er durch eine mehrfach vorkommende Vergleichung in das volle Licht gesetzt. Das Blut Jesu gleicht nämlich dem Blute der Traube; wie dieses nicht von einem Menschen, sondern von Gott hervorgebracht ist, so ist auch das Blut Christi nicht aus menschlichem Samen oder Geschlecht, sondern aus göttlicher Kraft<sup>3)</sup>. Die Geburt durch die Jungfrau zeigt daher an, daß der Act seiner Geburt gleich einem göttlichen Schöpfungsacte ist. In diesem Sinne vergleicht er sie auch damit, wie auch Eva aus der einen Rippe Adam's entstand und wie überhaupt alle lebendigen Wesen zu Anfang durch das Wort Gottes erzeugt worden sind<sup>4)</sup>. Der Antheil der Mutter selbst an seinem Leben verschwindet demnach der Betrachtung ganz. Wenn er dann den Ausdruck „Menschensohn“ vermuthungsweise daher ableitet, daß Maria von David oder auch von Abraham stamme<sup>5)</sup>, so will er allerdings vorbeugend jede Berechtigung des jüdischen Dogma's abweisen, aber er zeigt sich doch auch entschieden geneigt, jenen Ausdruck nur in einem uneigentlichen Sinne zu denken. Er stützt sich daher auch darauf, daß in der Danielischen Weissagung steht „wie eines Menschen Sohn“, und deutet

<sup>1)</sup> Dial. 63.

<sup>2)</sup> Dial. 63: — *ὡς τοῦ αἵματος αὐτοῦ οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γεγεννημένον, ἀλλ' ἐκ θελήματος θεοῦ.*

<sup>3)</sup> Ap. I, 32. dial. 54. 76.

<sup>4)</sup> Dial. 84

<sup>5)</sup> Dial. 100.

dies dahin, daß das Wort Einen, der als Mensch erscheine und geworden sei, andeute, aber zugleich betweise, daß er eben nicht aus menschlichem Samen sei <sup>1)</sup>. Daß die Realität des menschlichen Lebens dadurch nicht beeinträchtigt sein soll, ergiebt sich aus unzweideutigen Aussprüchen Justin's. Er führt besondere Belege dafür an: daß der Vater seinen Sohn wahrhaftig in solche Leiden kommen lassen wollte; die Schrift selbst habe schon die Meinung abgeschnitten, daß er als Gottes Sohn das, was ihm geschah und widerfuhr, nicht auf sich genommen habe <sup>2)</sup>. Auch führt er aus, wie Jesus im Heranwachsen jede einzelne Stufe nach der allgemein menschlichen Ordnung auch in der Nahrung völlig durchlebt und so es bis zu dreißig Jahren gebracht habe <sup>3)</sup>. Wenn er dann hervorhebt, daß dieses ganze Menschenleben von der Erzeugung bis zur Kreuzigung nicht einem Bedürfnisse oder einer Nothwendigkeit bei ihm entsprochen habe, sondern Alles nur zu betrachten sei als etwas, das er freiwillig auf sich genommen <sup>4)</sup>, so führt das allerdings ebenso wenig zum Doketismus als der Satz, daß er von seiner Geburt an und in den ersten Lebensmomenten seine volle Dynamis als Logos gehabt und erwiesen habe <sup>5)</sup>. Aber es läßt sich doch nicht leugnen, daß eben der geschilderte, natürliche und stufenweise Gang des physischen menschlichen Daseins nicht als die natürliche Folge der angenommenen menschlichen Natur erscheint, sondern jeder Moment desselben beruht auf einem freien Entschlusse und freier Anordnung des Logos und die Realität dieses menschlichen Lebens bildet keine Unterbrechung in dem allgemeinen Stande und der durch seinen göttlichen Ursprung selbst gesetzten Mission desselben. Je mehr dieser seine volle Kraft hierbei durch das ganze Leben behält, desto mehr versteht sich auch von selbst, daß Schwierigkeiten, wie die menschlich beschränkte Erkenntniß Jesu mit seinem

<sup>1)</sup> Dial. 76.

<sup>2)</sup> Dial. 103: — ὅπως εἶδωμεν, ὅτι ὁ πατήρ τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν καὶ ἐν τοιούτοις πάθεσιν ἀληθῶς γεγονέναι δι' ἡμᾶς βεβοῦληται, καὶ μὴ λέγωμεν, ὅτι ἐκεῖνος τοῦ θεοῦ υἱὸς ὢν οὐκ ἀντελαμβάνετο τῶν γενομένων καὶ συμβαινόντων αὐτῷ. Vgl. dial. 84: — τὸν πρωτότοκον — σαρκοποιηθέντα ἀληθῶς παιδίον γενέσθαι.

<sup>3)</sup> Dial. 88: — καὶ αὐξάνων κατὰ τὸ κοινὸν τῶν ἄλλων ἀπάντων ἀνθρώπων, χρώμενος τοῖς ἀρμόζουσιν, ἐκάστη αὐξήσει τὸ οἶκετον ἀπείριμε, τρεφόμενος τὰς πάσας τροφὰς καὶ τριάκοντα ἔτη ἢ πλείονα ἐλάσσονα μέρας.

<sup>4)</sup> A. a. O. u. o.

<sup>5)</sup> A. a. O. Καὶ γὰρ γεννηθεὶς δύναμιν τὴν αὐτοῦ ἔσχε, mit Beziehung nämlich auf die Anbetung der Magier aus Arabien.

Wissen als Logos zu vereinigen sei, für Justin gar nicht vorhanden sein können. Wenn Jesus um Abwendung seines Leidens betete, so zeigt dies keineswegs an, daß er die Nothwendigkeit seines Leidens nicht vorausgewußt hätte, sondern er weist damit nur hin auf die Unwissenheit derer, welche den Christos in ihm nicht erkannten und eben deshalb meinten, ihn zu tödten als Einen, der wie andere Menschen im Hades bleiben werde. Es verhält sich damit wie mit den göttlichen Fragen an Adam und an Abel, welche auch keine andere Absicht hatten, als Jedweden zu überführen <sup>1)</sup>. Ebenso konnte das Herabkommen des Geistes auf Christus sowie die entsprechende Jesaianiische Weissagung keinen realen Vorgang anzeigen, denn er ist desselben nicht bedürftig; sondern daß die Gaben des Geistes auf ihm ruhen, heißt nur, daß sie mit ihm ihr Ende finden, indem von da an in dem jüdischen Volke keine Propheten mehr erstehen, daß sie aber, nachdem die Begabung jenes Volkes dieses Ende gefunden, wiederum in neuer Ordnung seinen Gläubigen verliehen werden <sup>2)</sup>. Wie sich schon aus diesem Allem erwarten läßt, so ist in der Christologie Justin's das höchste Element der Menschheit Christi, das vernünftige Wesen, nicht zu unterscheiden von dem Logos selbst. Aber nicht darauf dürfen wir seine Ansicht über das Verhältniß des Logos zu dieser Menschheit beschränken, sondern wenn er den großen Vorzug der Offenbarung in Christo vor der des Logosfameus in den Alten bezeichnen will, so läßt er denselben darauf beruhen, daß nicht bloß ein Theil des Logos, sondern das ganze Logoswesen der um unsertwillen erschienenene Christus geworden sei, sowohl Leib als Seele <sup>3)</sup>. Nicht

<sup>1)</sup> Dial. 99: "Ὅνπερ τρόπον οὐδὲ τῷ θεῷ εἰς ἄνοιαν ἦν τὸ ἐρωτᾶν τὸν Ἀδάμ, ποῦ ἐστιν, οὐδὲ τὸν Κάϊν, ποῦ Ἀβελ, ἀλλ' εἰς τὸ ἕκαστον ἐλέγξει, ὁποῖός ἐστι, καὶ εἰς ἡμῶς τὴν γνώσιν πάντων διὰ τοῦ ἀναγραφῆναι ἐλθεῖν, καὶ οὗτος εἰσημαίνειν οὐκ εἰς ἄνοιαν τὴν ἐαυτοῦ, ἀλλὰ τῶν νομιζόντων μὴ εἶναι αὐτὸν Χριστόν, ἀλλ' ἡγούμενων θανατώσειν αὐτὸν καὶ ὡς κοινὸν ἄνθρωπον ἐν ᾧδου μενεῖν.

<sup>2)</sup> Dial. 87: — ταύτας τὰς κατηριθμημένας τοῦ πνεύματος δυνάμεις οὐχ ὡς ἐνδεοὺς αὐτοῦ τούτων ὅντος φησὶν ὁ λόγος ἐπεληλυθέναι ἐπ' αὐτόν, ἀλλ' ὡς ἐπ' ἐκείνον ἀνάπανσιν μελλουσῶν ποιεῖσθαι κ. τ. λ.

<sup>3)</sup> Apol. II, 10: Μεγαλειότερα μὲν οὖν πάσης ἀνθρωπίνης διδασκαλίας φαίνεται τὰ ἡμέτερα διὰ τὸ λογικὸν τὸ ὅλον τὸν φανέντα δι' ἡμᾶς Χριστὸν γεγονέναι, καὶ σῶμα καὶ λόγον καὶ ψυχὴν. Die Unschtheit der letzteren Worte mit Neander vermuthen, heißt den Knoten zerhauen. Aber es geht auch nicht an, mit Semisch, Justin zc. II, 410 f., dem Justin die Lehre des Apollinaris zuzuschreiben, die ein viel weiter entwickeltes Dogma voraussetzt. Was mit τὸ λογικὸν ὅλον gesagt ist, ist sogleich darauf durch die Wendung: εἰπεῖδή δὲ

nur also die Vernunft in seiner Menschheit ist dem Logos gleich oder dieser vertritt die Stelle des vernünftigen Elementes in derselben, sondern Alles, was zu dieser menschlichen Natur gehört, ist nichts Anderes als die Erscheinung des Logos selber. Was diese Ansicht vom Doketismus scheidet, ist in der That nicht die begriffliche Auffassung der Menschheit Christi selbst, sondern es sind dies nur die allgemeinen, jeden Dualismus abwehrenden Voraussetzungen der Lehre, welche auch bei dieser Auffassung die so gesetzte Menschheit noch als eine reale denken lassen. In diesem Sinne ist also die Fleischwerdung selbst allerdings nur die Annahme einer *μορφή* des Logos, ebenso gut wie dies in den Theophanien geschah <sup>1)</sup>. Das menschliche Blut, welches Jesus annahm, steht der *ἰδέα* des Feuers oder des Menschen, in welcher er den Ervätern erschien, dem Wesen nach gleich, mit dem Unterschiede, daß jene Gestalt eine flüchtig vorübergehende, diese ein Menschenleben in seinem ganzen Umfange und der Ordnung seines Verlaufes war.

5. Ein eigenthümliches, aber das Bisherige nur bestätigendes Licht fällt auf die Christologie Justin's durch seine Abendmahlslehre. Die Opfer, welche die Christen bringen, sind Dankopfer, zur Erinnerung an die menschliche Nahrung, Essen und Trinken, worin zugleich des Leidens, welches der Sohn Gottes um unserwillen erduldet, gedacht wird <sup>2)</sup>. So hat es Christus selbst angeordnet; wir sollten

*οὐ πάντα τὰ τοῦ λόγου ἐγνώρισαν*, erklärt, ebenso in Cap. 8 durch — *κατὰ τὴν τοῦ παντός λόγον, ὃ ἐστὶ Χριστοῦ, γινώσκιν*. Der ganze Logos, welcher der Inbegriff der göttlichen Vernunftkraft in der Offenbarung ist, ist zu dieser Christuserscheinung geworden, ist uns in diesem historischen Christus erschienen. So scheint nur übrig zu bleiben, daß Justin dem Subjecte des *λογικὸν ὄλον* die vollständige menschliche Erscheinung trichotomisch als Prädicat gegenüberstelle: *σῶμα, λόγος* und *ψυχή*. Aber wenn sich diese Trichotomie auch sonst belegen ließe, so müßte doch hier die Reihenfolge, welche den *λόγος* in die Mitte zwischen *σῶμα* und *ψυχή* stellte, befremdlich genug erscheinen, wozu noch die Schwierigkeit kommt, daß dem erscheinenden *λόγος* wieder der menschliche *λόγος* als Theil der Erscheinungsform schwerfällig gegenüberstände. Es liegt daher die Vermuthung nahe, daß statt des jetzigen Textes zu lesen ist: *καὶ σῶμα λόγον καὶ ψυχήν*. So ergiebt sich eine erläuternde Parallele zum Vorigen: das *λογικὸν ὄλον* ist der *παρεὼς δι' ἡμᾶς Χριστός* geworden, in ihm sind *σῶμα* und *ψυχή* beide *λόγος*, in beiden erscheint eben das *λογικὸν ὄλον*. Es leuchtet ein, wie bald das Verständniß dieses Sinnes schwierig werden mußte und wie leicht man daher zur Einschaltung des *καὶ* vor *λόγον* gelangen konnte.

<sup>1)</sup> Daher die Fleischwerdung oder Menschwerdung auch mit *μορφωθῆναι* bezeichnet ist, z. B. ap. 1, 5.

<sup>2)</sup> Dial. 117. Vgl. Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer 10.



Gott danken zugleich für die Schöpfung, welche um des Menschen willen geschehen ist, und für die Erlösung. Brod und Trank dieses Opfers heißen deshalb Brod des Dankes und Trank des Dankes <sup>1)</sup>. So ist das Brod desselben zur Erinnerung an seine Menschwerdung, der Trank zur Erinnerung an sein für uns gegebenes Blut bestimmt <sup>2)</sup>. Aber es ist deshalb nicht gleich gemeinem Brode und gemeinem Getränke zu achten. Zwar wird unser Fleisch und Blut durch diesen Genuß genährt, aber was wir genießen, ist durch die Dankagung in den von ihm selbst angeordneten Weiheworten Fleisch und Blut des Fleischgewordenen selbst, und zwar wird es dies in der gleichen Weise, in welcher der durch den Logos Gottes fleischgewordene Jesus Christus, unser Erlöser, Fleisch und Blut um unseres Heiles willen hatte <sup>3)</sup>.

1851, und Steitz, die Abendmahlslehre der griech. Kirche, Jahrb. 1864, S. 429 ff. Nach der letzteren Abhandlung hätte Justin zwischen der προσφορά als der materiellen Gabe und der θυσία als dem Opferracte, welcher in Gebet und Dankagung besteht, unterschieden. Diese Unterscheidung widerlegt sich durch den Ausdruck dial. 41: περί δὲ τῶν ἐν παντί τόπῳ ἑφ' ἡμῶν τῶν ἐθρῶν προσφερομένων αὐτῷ θυσίων, τούτέστι τοῦ ἄρτου κτλ., wonach sich das Verhältniß gerade umgekehrt stellen würde. In der That aber ist προσφορά der eigentliche Begriff der Sache, θυσία der uneigentliche Ausdruck, welchen Justin mit Beziehung auf das prophetische Wort Mal. 1, 10 ff. dafür setzt. Die θυσίαι sind ersetzt durch die εὐχαί und εὐχαριστίαι. Nur die neutestamentliche προσφορά ist wahres Opfer. Daß die Darbringung ihren Charakter durch das εὐχαριστεῖν erhält, versteht sich von selbst, und durch dieses ist sie wesentlich Erinnerungsfeier. Aber es geht darum nicht an, diesen sogenannten sacrificiellen Act von dem sacramentalen mit der gedachten Abhandlung streng zu unterscheiden und nur dem ersteren, nicht aber dem letzteren die Bedeutung der dankagenden Erinnerung zuzuschreiben. Justin hat diese beiden Acte nirgends so unterschieden, der Genuß gehört ihm zur Opferhandlung selbst und theilt daher die mnemonische Bedeutung. Dies erhellt schon daraus, daß er die τροφή als solche εὐχαριστία nennt, ap. I, 66, zumal aber, daß er die Anschauung des dankagenden Opfers vom Abendmahle auf die christlichen Mahlzeiten überhaupt, sofern sie unter Gebet und Dankagung genossen werden, ausdehnt, ap. I, 13.

<sup>1)</sup> Dial. 41.

<sup>2)</sup> Dial. 70.

<sup>3)</sup> Ap. I, 66: — οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον, οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν. Ἀλλ' ὅν τρόπον διὰ λόγον θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἴσχευ, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκεῖνον τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἰδιόαχθημεν εἶναι. Daß die Substanzen von Wein und Brod keinerlei Veränderung erleiden, geht daraus hervor, daß es gerade diese εὐχαριστηθεῖσα τροφή ist, welche zur leiblichen Nahrung dient. Fraglich müssen zunächst

Je bestimmter Justin überall die Natur des Brodes und des Weines voraussetzt, desto weniger kann uns diese Vergleichung berechtigen, an irgend eine Verwandlung der Stoffe zu denken. Keinenfalls sind dieselben in den wirklichen Leib und das wirkliche Blut Jesu verwandelt; dies geht schon aus der Gleichstellung beider Prozesse, desjenigen des Abendmahles und des der Menschwerdung, hervor. Aber auch nicht von einer Verwandlung, durch welche aus Brod und Wein Fleisch und Blut Christi ohne Beziehung auf seine geschichtliche Leiblichkeit würden, kann im physischen Sinne die Rede sein, sondern Brod und Wein bleiben, was sie sind. Aber indem Christus dieselben durch sein Wort sich aneignet, tritt er, der Logos, zu ihnen in dasselbe Verhältniß, in welches er zu Fleisch und Blut seines Leibes durch die Menschwerdung getreten ist. Dies allein und nichts Anderes kann der Sinn der Worte Justin's sein. Es ist die Kraft des Logos, durch den Alles geschaffen ist und der sich mit jeder Erscheinung und jedem Stoffe der natürlichen Welt verbinden kann, worauf das eigenthümliche Verhältniß und die Namen der Abendmahls-elemente beruhen. Um so mehr aber ist klar, daß diese Vorstellung vom Abendmahle

die Worte *διὰ λόγον θεοῦ σαρκοποιηθεὶς* sein, sofern nach der Analogie des Folgenden: *τὴν δὲ εὐχῆς λόγον τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν* auch dort die Menschwerdung nicht von dem Logos-Subjecte, sondern von einem göttlichen Worte, seiner Willensanordnung, hergeleitet scheint. Indessen erklärt sich dieses, wenn wir bedenken, daß der dynamische Begriff des Logos dem Justin erlaubte, das Verhalten desselben hier ebenso in freierer Weise darzustellen, wie dies in der Beziehung des göttlichen Schöpferwortes auf ihn geschieht. Diese Darstellung ist hier eben durch die Parallele des Abendmahls bedingt, aber der *διὰ λόγον θεοῦ σαρκοποιηθεὶς* ist nichts Anderes als das *ὄλον λογικόν*, welches der *δὲ ἡμᾶς παρὲς Χριστός* geworden ist. — Nur in dieser von Justin selbst gezogenen Parallele zwischen der Menschwerdung und dem Abendmahle kann der Schlüssel dafür liegen, in welchem Sinne er bei dem letzteren eine Verwandlung gedacht habe; dagegen führt es wohl von dem richtigen Wege ab, wenn man mit Steitz (a. a. O. S. 439 ff.) die Vermittelung dieser Vorstellung in dem Begriffe der *τροφή* sucht. Schon das geht nicht an, die Worte *ἐξ ἧς* — *τρέφεται ἡμῶν* blos auf das vorausgehende *τροφή* und nicht auf den ganzen Begriff *τὴν δὲ εὐχῆς* — *εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν* zu beziehen; denn das eben will Justin hervorheben, daß diese geweihte Speise zu unserer leiblichen Nahrung dient, daß wir einen *ἄγρος* und ein *πόμα* genießen, welche nicht *κοινά* sind. Was aber die daraus gezogene Folgerung betrifft, so ist es gegen den Text Justin's, daß die Analogie des Ernährungsprocesses diese Verwandlung im Abendmahl erkläre; nur die Macht des göttlichen Logos will er zur Erklärung anwenden und nur sein Begriff von diesem und von der Menschwerdung darf deshalb beigezogen werden.

weniger ihr Licht von der Analogie der Menschwerdung erhält, als sie vielmehr ein solches auf diese zurückwirft. Es ergiebt sich daraus eine schlagende Bestätigung dafür, daß die Menschheit Jesu nur als eine Erscheinung des Logos anzusehen ist, ein göttliches Product, dessen Realität zwar behauptet und im Vergleiche zu anderen Erscheinungen vorgestellt, in der That aber eine logisch nicht zu vollziehende Vorstellung ist.

So zieht sich durch die ganze Lehre von Gott und dem göttlichen Logos dasselbe principielle Verhältniß hin, die Vereinigung der positiv-christlichen Anschauung mit einer Speculation, welche fremdartigen Ursprungs ist und deren Widerspruch zwar durch verwahrende Aufstellungen verdeckt, aber nicht innerlich überwunden werden kann. Zudem dieselbe nur für eine dynamische Vorstellung der Offenbarung Raum hat, ist stets die Gefahr vorhanden, daß durch diese die Geschichte der Offenbarung verflüchtigt werde, daß die christliche Weltanschauung sich auflöse in ein System göttlicher Emanationen. Je mehr sich diese Lehre mit der ebenfalls auf der Logosidee beruhenden Johanneischen berührt, desto klarer tritt der Unterschied der letzteren in ihrer großartigen Mystik, die in der geschichtlichen Anschauung selbst wurzelt, hervor. Was aber auch im Systeme Justin's die Auflösung in jener Richtung verhindert, das ist wesentlich das andere grundlegende Element seines Denkens, die Freiheitslehre oder der ethische Charakter der christlichen Weltanschauung, welcher schon in das unaussprechliche Wesen Gottes die bestimmte Vorstellung seines Wollens gelegt hat.

### Die Freiheitslehre.

1. Betrachtet man die Freiheitslehre Justin's unter diesem Gesichtspunkte, so kann man in ihr nur den Ausdruck des specifisch-christlichen Charakters seiner Theologie sehen, während dieselbe allerdings andererseits jedem tieferen Verständnisse der christlichen Heilslehren im Wege steht. Nirgends zeigt sich klarer als in der Vergleichung dieser Lehre mit der Paulinischen, wie der das christliche Denken bestimmende Gegensatz und damit der ganze Standpunkt dieses Denkens selbst ein anderer geworden ist. War die Lehre von der Rechtfertigung und von der Versöhnung durch den Tod Christi im Neuen Testamente im Gegensatze zu der Gerechtigkeit des Gesetzes entwickelt worden, so hatte sich Justin seine ganze Ansicht vom Menschen und seinem Heile von der Aufgabe aus gebildet, die sittliche Verantwortlichkeit desselben vor einem göttlichen Gerichte nachzuweisen, im

Gegensätze zu heidnischer Beschränkung des Lebens auf das Diesseits, sowie zu heidnischem Fatalismus und heidnischer Unbesorgtheit um Gottes Aufsicht <sup>1)</sup>). Wenn der Tod zu einem Zustande ohne Empfindung führen würde, so wäre dies nur Gewinn für alle Ungerechten, die sich dann jeder Strafe und Verantwortung entziehen glauben dürften. Der Christ lebt nicht unter Göttern, die sich nicht um ihn bekümmern, sondern unter einem Gotte, den er beständig gegenwärtig weiß, der nicht nur Zeuge aller seiner Thaten, sondern auch seiner Gedanken ist; dieser Glaube muß auch der heidnischen Obrigkeit eine Gewähr für seine sittliche Haltung geben. Man wirft zwar wohl eben deshalb dem Christenthum vor, daß es eine abergläubische Furcht erzeuge und als Grundlage benutze, daß es auch die Tugend nicht um ihres inneren Werthes und Wohlgefallens willen fordere; aber darauf ist einfach zu antworten: Wenn es keine Bestrafung der Sünde giebt, so giebt es entweder auch keinen Gott, oder aber er bekümmert sich nicht um die Menschen und es giebt daher in Wahrheit weder Tugend noch Schlechtigkeit, die menschlich angeordneten Strafen aber haben keinen gerechten Grund <sup>2)</sup>). Da nun aber Niemand das Letztere behaupten darf, so folgt auch, daß diese menschliche Gesetzgebung auf dem Vorbilde Gottes selbst beruht. Aus demselben Grunde ist die Lehre vom Fatum zu verwerfen. Denn diese führt dahin, daß Gott nichts ist außer der im ewigen Wandel und Flusse befindlichen Natur, daß man nichts als die Sinnenwelt gelten läßt und Gott im Einzelnen wie im Ganzen durch alle Schlechtigkeit hindurchgehend denkt, oder vielmehr, daß man eben deswegen allen Unterschied von Schlechtigkeit und Tugend aufhebt; eben diese letzte Folge aber widerlegt durch ihren Widersinn die Grundlage selbst <sup>3)</sup>). Aus demselben Grunde muß auch die Präexistenz der Seelen verworfen werden, oder vielmehr die Lehre, daß dieselben nicht geschaffen, sondern ewig sind. Wären sie in der That ungezeugt, so könnten sie nicht in Verirrung gerathen, sich nicht mit Thorheit erfüllt haben <sup>4)</sup>). So findet Justin überall in der Weltanschauung des Heidenthums und den Lehren seiner Philosophie, daß dieselben das sittliche Leben und die sittlichen Begriffe gefährden, und an diesem Gegensätze hat der Organismus seiner eigenen Lehre seine Norm, an dem Freiheitsbegriffe daher seine

<sup>1)</sup> Ap. I, 18.

<sup>2)</sup> Ap. II, 8.

<sup>3)</sup> Ap. II, 7.

<sup>4)</sup> Dial. 5.



Grundlage. Allerdings hat er es auch mit der Bekämpfung der jüdischen Ansprüche zu thun und hierbei mit der Vorstellung, daß die Beobachtung des Gesetzes gerecht mache. Aber er bestreitet an der letzteren eben nur, daß die Haltung des Ritualgesetzes gerecht mache, auch wo sie mit innerem Verderben verbunden sei <sup>1)</sup>, nicht die Ansicht, daß die Erfüllung von Werken rechtfertige. Nur der auf etwas bloß Aeußeres begründete Anspruch erscheint ihm verwerflich und das Ritualgesetz steht daher in einer Linie mit der Begründung der Ansprüche bei Gott auf die bloße Abstammung von den Erzb Vätern <sup>2)</sup>. Mit dieser Art der Bestreitung hängt dann zusammen, daß ihm die Bestandtheile des Gesetzes, das sittliche Gesetz und das Ritualgesetz, gar nicht eine organische Einheit bilden. Sein Ausgangspunkt ist das allgemeine, in der Natur selbst liegende Sittengesetz. Dieses ist auch in dem Mosaischen Gesetze begriffen <sup>3)</sup>. Aber mit demselben hängen die rituellen Bestandtheile gar nicht wesentlich zusammen. Die Beschneidung ist dem Abraham gegeben; die Ertheilung dieses Abzeichens erweist sich jetzt als ein providentieller Act mit einem der Gerechtigkeit ganz fremden Zwecke. Die Beschneidung muß nämlich jetzt, wo die Juden von den Römern verfolgt sind, zum Erkennungszeichen der Nation und eben daher als Mittel des göttlichen Strafgerichtes über dieselbe dienen <sup>4)</sup>. Durch Mose ist das Gesetz des Sabbathes und der Opfer hinzugekommen <sup>5)</sup>. Diese ganze Gesetzgebung kann aber von Gott nicht in dem Sinne gegeben sein, daß die Beobachtung der Gesetze etwas zur Gerechtigkeit des Menschen Dienendes sein sollte. Damit wäre die Einheit des göttlichen Willens, die Gleichheit seiner Ordnungen und seines Wesens selbst aufgehoben <sup>6)</sup>. Denn diejenigen, welche er vorher in seinen Dienst berief, hatten es nicht; ebenso ist es den Christen nicht vorgeschrieben, und das spätere Gesetz setzt doch das frühere außer Kraft <sup>7)</sup>. Ueberdem ist die Erfüllung jetzt auch den Juden unmöglich gemacht <sup>8)</sup>. Jenes Ritualgesetz

<sup>1)</sup> Dial. 14.

<sup>2)</sup> Dial. 25.

<sup>3)</sup> Dial. 28 et 93: — τὰ αἰώνια δίκαια — τὰ γὰρ αἰεὶ καὶ δι' ὅλον δίκαια.  
dial. 45: καὶ γὰρ ἐν τῷ Μωϋσέως νόμῳ τὰ φύσει καλὰ καὶ εὐσεβῆ καὶ δίκαια  
νενομοθέτηται — —.

<sup>4)</sup> Dial. 16.

<sup>5)</sup> Dial. 43. 92.

<sup>6)</sup> Dial. 23. 24.

<sup>7)</sup> Dial. 11.

<sup>8)</sup> Dial. 40.

muß demnach einem anderen Motive entsprossen sein. In der That hat es lediglich einen pädagogischen Zweck und ist nur durch die Uebertretungen und die Herzenshärte der Juden veranlaßt <sup>1)</sup>. Diese Vorschriften sollten sie nur an ihre Sünden und ebendamit an ihre Pflichten gegen Gott erinnern. In diesem Sinne sind die Gesetze gegeben, in diesem allein werden sie auch von den Propheten eingeschärft, aber es wird auch ununterbrochen über dieselben hinausgewiesen und verkündet, daß das Volk durch die Beobachtung dieser Gesetze nicht Gott angenehm werden kann <sup>2)</sup>. Geht nun auch diese Auffassung des Mosaischen Gesetzes nicht so weit wie der Spiritualismus des Barnabasbriefes oder auch wie die sonst vorkommende Unterscheidung der ersten und zweiten Tafeln, so ist sie doch auch von der Paulinischen abgewichen, bei welcher das Wesen des Gesetzes nicht sowohl in den Cerimonien als vielmehr in der Natur der Wertgerechtigkeit liegt, welche nur in jenen ihren schärfsten Ausdruck gefunden hat. Beruht diese Auffassung ganz auf der organischen Auffassung der verschiedenen Elemente des Gesetzes, so mußte dagegen eben aus der Zerreißung der letzteren für Justin ein anderes Ergebnis folgen. Der Gegensatz zu der Wertgerechtigkeit bestand für ihn nicht, und eben deshalb liegt auch auf dieser Seite für ihn kein Hindernis für die volle Entwicklung der Konsequenzen seines Freiheitsbegriffes.

2. Die entscheidenden Sätze für die Anthropologie und Soteriologie sind daher: die Menschen thun und leiden, was geschieht, nicht nach einer Vorherbestimmung, sondern Jeder handelt recht oder fehlt kraft seines eigenen Entschlusses. Es gehört zum Wesen des Geschöpfes, daß es nicht wie das Ungezeugte sich selbst gleich, daß es vielmehr ebenso zur Schlechtigkeit wie zur Tugend fähig ist; denn es gäbe kein Ob, das heißt keine Zurechnung, für sie, wenn sie nicht auch das Vermögen hätten, sich nach beiden Seiten hin zu wenden <sup>3)</sup>. Wäre eine Nothwendigkeit dieser Art vorhanden, so wäre schlechterdings keine Freiheit. Denn wenn der Eine mit Nothwendigkeit gut und der Andere schlecht ist, so ist weder der Erste anzuerkennen, noch der Andere zu tadeln. Daß aber die Freiheit in der That besteht und der freie Entschluß die Ursache alles Rechtthuns oder Strauchelns ist, läßt sich daraus beweisen, daß wir einen und denselben Menschen die entgegengesetzten Richtungen einschlagen sehen. Diese Fähigkeit zum Entgegen-

<sup>1)</sup> Dial. 18.

<sup>2)</sup> Dial. 20. 27.

<sup>3)</sup> Ap. II, 7.

gesetzten, das öftere Wechseln einer Person zwischen beiden Seiten, hebt die Annahme einer vorherbestimmten guten oder schlechten Anlage auf. Es läge darin ein Widerspruch für den Begriff der vorherbestimmenden Macht selbst, da diese sich widersprechende Dinge hervorbringen würde, und die wahre Consequenz wäre daher auch hier, daß es in Wahrheit nicht Tugend noch Schlechtigkeit gebe, sondern nur den Schein von beidem <sup>1)</sup>).

Da diese Sätze von der Natur des endlichen Wesens überhaupt ausgehen, so erstrecken sie sich auch über die Engel ebenso wie über die Menschen. Auch die Engel sind ebenso wie die letzteren frei und des Bösen fähig <sup>2)</sup>. Und in der That finden wir daher, daß sie gefallen sind und insbesondere an der Spitze dieser Gefallenen der Satan steht <sup>3)</sup>. Justin hat sich über die Zeit und Natur des Falles des letzteren nicht näher ausgesprochen; es scheint jedoch, daß er geneigt war, diesen Fall darin zu finden, daß der Satan die ersten Menschen verführte <sup>4)</sup>. Auch ob damit schon der Fall der Anderen eingeleitet war, erfahren wir nicht näher. Dagegen hat er die jüdische Lehre, übrigens als eine von seinem jüdischen Gegner bekämpfte <sup>5)</sup>, angenommen, daß eine Anzahl von Engeln durch sinnliches Wohlgefallen an menschlichen Weibern und Vermischung mit ihnen gefallen sind und hierbei die Dämonen erzeugt haben <sup>6)</sup>. Diese nun sind, offenbar abweichend von den Grundlagen der Lehre, schon durch ihren Ursprung böse und sie stehen in der ganzen Weltanschauung Justin's viel mehr im Vordergrund als die gefallenen Engel selbst. Denn sie sind es, welche den Menschen am nächsten stehen, überall in die Geschichte eingreifen, zur Sünde verführen, die Welt mit Uebeln erfüllen und insbesondere das Heidenthum gestiftet haben, dem Guten aber oder der Wirksamkeit des Logos überall feindlich entgegengetreten sind <sup>7)</sup>. Teufel und Dämonen werden daher im ewigen Feuer ihren Lohn erhalten <sup>8)</sup>.

3. Im Gebiete des menschlichen Lebens finden nun die Voraus-

<sup>1)</sup> Ap. I, 43.

<sup>2)</sup> Ap. II, 7.

<sup>3)</sup> Ap. I, 28. dial. 88.

<sup>4)</sup> Dial. 124 (94).

<sup>5)</sup> Dial. 79.

<sup>6)</sup> Ap. II, 5.

<sup>7)</sup> Ap. II, 5. 8. I, 12. 57. 26. dial. 30. 131 u. ö.

<sup>8)</sup> Ap. I, 28. II, 8.

setzungen der Freiheitslehre vor Allem ihre Anwendung in der Lehre vom Urzustande und der Sünde. Ueber den ersteren hat sich schon gezeigt, daß Justin den Menschen als ein λογικὸν ζῶον von der Schöpfung her denkt und ihm daher jedenfalls die logische Anlage oder die Fähigkeit zum Guten zuschreibt; aber diese ist nirgends weiter bestimmt, als mit der freien Wahl zum Guten und Bösen vereinbar ist, also eben als die Unterscheidungsgabe für Gut und Böse. Allerdings nennt Justin den Menschen als göttliches Gebilde die Wohnung des Hauches von Gott<sup>1)</sup>, aber dies bezieht sich blos auf die lebensgebende göttliche Kraft<sup>2)</sup>, nicht auf das sittliche Leben. In dieser Beziehung vielmehr ist der Mensch zwar als von Anfang an νοερός, λογικός und θεωρητικός gedacht, aber mit der ausdrücklichen Erläuterung, daß dies nur die Fähigkeit, das Wahre zu wählen und gut zu handeln, bedeutet<sup>3)</sup>. Auch eine natürliche Unsterblichkeit kennt Justin nicht. Er spricht dieselbe vielmehr der Seele ab, weil dieselbe den eigenen Besitz des Lebens und damit auch die Fähigkeit, anderes Leben zu machen, in sich schließen und sie damit Gott gleichstellen würde. Der Seele kommt nur Besitz des Lebens zu, sie hängt deshalb mit ihrem Leben ganz vom Willen Gottes ab. Wie sich die Seele vom Leibe trennt, so kann sich auch der belebende Geist von der Seele trennen; in Folge dessen wird die Seele dann nicht mehr sein, sondern dahin, woher sie genommen ist, zurückkehren<sup>4)</sup>. Indessen ist dies

1) Dial. 40: — οὐ γὰρ τὸ πλάσμα, ὃ ἔπλασεν ὁ θεὸς τὸν Ἀδὰμ, οἶκος ἐγένετο τοῦ ἐμφροήματος τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ —.

2) Vgl. dial. 6: τὸ ζωτικὸν πνεῦμα.

3) Ap. I, 28.

4) Dial. 6. Der Schlusssatz: — ἀλλὰ καὶ αὐτὴ, ὅθεν ἐλήφθη, ἐκεῖσε χωρεῖ πάλιν, schließt sich deutlich an Eccles. 12, 7 an; eine bestimmtere Vorstellung aber scheint Justin nicht damit verbunden zu haben. Justin unterscheidet in der ganzen Stelle das belebende göttliche πνεῦμα oder den göttlichen Belebungsact von den Bestandtheilen der menschlichen Natur; diese sind ihm nur die zwei: Leib und Seele, vgl. Semisch a. a. O. II, 362 f. Duncker, apoll. secundi saeculi de essentialibus nat. hum. partt. placita, I, 1844. Die logische Fähigkeit kann daher, obwohl er sie in der Person Christi ap. II, 10 von Leib und Seele unterscheidet, doch nach seiner Ansicht nur der Seele zugehören und eine Platonische Trichotomie ist ihm fremd. Aber seine Anthropologie kann deshalb doch kaum, wie Duncker will, in diesem Hauptpunkte als der stoischen verwandt bezeichnet werden. Wollte man die Analogie des stoischen samenhaften Logos aus dem Naturgebiete bei Justin auf den Menschen übertragen, so müßte die Seele nach ihm wesentlich die Logosnatur an sich haben. Es scheint aber vielmehr aus Allem hervorzugehen, daß er auch die logische Fähigkeit der Seele als eine Gabe



bei den bestimmten sonstigen Erklärungen, daß der Tod Jedermann an die Vergeltung mahnen soll, welche die mit Empfindung fortdauernde Seele zu erwarten hat, nur als Möglichkeit, welche im Wesen der Seele liegt, zu betrachten, und welcher die Wirklichkeit gegenübersteht, daß Gott seinen Lebensodem nicht zurückzieht. Dagegen bleibt auch unter dieser Voraussetzung der leibliche Tod ein natürlicher und nothwendiger Vorgang, und zwar nicht bloß unter der Herrschaft der Sünde, sondern es ist jedem Menschen als einem gezeugten unerlässlich, zu sterben. Wenn daher die Christen von den ungerechten Menschen und den Dämonen getödtet werden, so beklagen sie sich nicht über die Gewalt, welche diese üben, sondern sie ertragen es mit Dank, weil sie wissen, daß sie doch nur dieser allgemeinen Ordnung ihren Zoll zahlen<sup>1)</sup>. Da hier die Allgemeinheit des Todes aus der Allgemeinheit des Geboren- oder Gezeugtseins abgeleitet ist, so kann man nicht daran denken, daß Justin von einer durch die Sünde erworbenen Schuldigkeit zu sterben rede. So steht aber freilich diese Aeußerung im Widerspruche mit vielen anderen, welche von dem Tode der ersten wie der späteren Menschen als von einer Folge des Sündigens und von der Allgemeinheit des Sterbens als von einer Folge des Sündenfalles reden<sup>2)</sup>. Eine Vereinigung beider Vorstellungen findet sich bei Justin nicht. Das Mittelglied liegt wohl eben in dem göttlichen Willen, von welchem die Unsterblichkeit allein abhängt und welcher ebenso den leiblichen Tod ferne halten konnte, der dies aber nicht gethan hat, nachdem die Sünde eingetreten ist. Mag es indessen auch bei Justin an klarer Durchbildung dieser Lehre nach allen Seiten hin noch gefehlt haben, so steht doch die Grundidee fest, daß der menschlichen Natur ebenso wenig von Anfang an die Unsterblichkeit wie die Gerechtigkeit wesentlich zugehört. Eben weil die letztere nur als Anlage für sie vorhanden und von dem freien Willen abhängig ist, kann auch die Unsterblichkeit für sie nur ein Geschenk und Lohn oder überhaupt eine zweckvolle Verleihung von Seiten Gottes sein.

angesehen hat oder doch, wenn er diese Frage entscheiden müßte, als solche angesehen würde; vgl. 3. B. ap. I, 10: — δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυνάμεων —, ferner dial. 141, wo die den Engeln und den Menschen nach dem göttlichen Schöpfungsplane mitgetheilte Freiheit als Fähigkeit zum gerechten Handeln und freien Anschluß an seinen Willen zurückgeführt wird auf den λόγος zur Erkenntniß ihres Schöpfers und den νόμος zum Gerichtetwerden. Gerade deswegen kann er auch in ap. II, 10 wieder λόγος und ψυχή neben einander stellen.

<sup>1)</sup> Ap. II, 11.

<sup>2)</sup> Vgl. dial. 88 u. ö., dazu die Aufhebung des Todes durch die Erlösung.

Wie die Auffassung des Urzustandes, so ist auch die des Falles und der Sünde durch den Freiheitsbegriff bestimmt. So oft von dem Sündenfalle Adam's und Eva's die Rede ist, so läßt sich doch für denselben kein anderer Begriff im Sinne Justin's gewinnen als der eines Anfanges des menschlichen Sündigens überhaupt; nur in diesem Sinne hängt die Sünde aller Nachkommen mit der der Stammeltern zusammen und hat durch die letztere das Reich des Todes und die Herrschaft der Dämonen begonnen. Fragt man aber, was die Wirkung des Falles selbst war, so bezieht sich dieselbe lediglich auf die Stammeltern selbst. Eva wird als unverdorbene Jungfrau mit der jungfräulichen Mutter Jesu verglichen. Wie die letztere, so nahm auch sie einen Logos in sich auf, aber das verderbliche Wort der Schlange, und in Folge dessen gebär sie Ungehorsam und Tod <sup>1)</sup>. Seitdem sind nun allerdings alle Menschen ohne Ausnahme nicht frei von der Sünde <sup>2)</sup>. Aber sie sind es nicht, weil sie die Nachkommen der Stammeltern sind, sondern weil sie sich dem Adam und der Eva ähnlich gemacht haben, haben sie sich auch den Tod selbst bewirkt <sup>3)</sup>. Das ganze menschliche Geschlecht ist von Adam her unter den Tod und den Betrug der Schlange gefallen, aber eben indem Jeder von ihnen von sich aus gesündigt hat. Denn eben darum, weil Gott sie in Freiheit und nach eigener Wahl das Ziel, zu welchem sie durch die Schöpfung das Vermögen haben, erreichen lassen wollte, hat er den Lohn und die Strafe ihnen vorgefetzt <sup>4)</sup>. Ueberhaupt gilt Alles, was über die Anlage des ersten Menschen gesagt ist, ganz ebenso auch von seinen Nachkommen. Auch sie sind mit der Anlage der Vernunft und höheren Erkenntniß geschaffen und eben darum sind sie vor Gott ohne Ent-

1) Dial. 100.

2) Dial. 95. 88.

3) Dial. 124: — καὶ οὗτοι ὁμοίως τῷ Ἀδὰμ καὶ τῇ Εὐὰ ἐξομοιούμενοι θάνατον ἑαυτοῖς ἐργάζονται —.

4) Dial. 88: — ὑπὲρ τοῦ γένους τῶν ἀνθρώπων, ὃ ἀπὸ τοῦ Ἀδὰμ ὑπὸ θάνατον καὶ πλάνην τὴν τοῦ ὄφeos ἐπεπτόκει, παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν ἐκάστου πονηρευσάμενον. Da dieser Satz mit der Bestimmung der Menschen wie der Engel zur freien Selbstentscheidung jedes Einzelnen im Nachfolgenden begründet wird, so kann über den Sinn des παρὰ τὴν ἰδίαν αἰτίαν kein Zweifel sein; vgl. übrigen's dial. 140: — ἀλλὰ τῇ ἑαυτῶν ἑκάστος αἰτία τοιοῦτοί εἰσιν, ὅποῖος ἑκάστος φανήσεται, und ap. II, 14: — οἱ παρὰ τὴν ἑαυτῶν αἰτίαν ὑπεύθυνοι ταῖς τιμωρίαις γίνονται, sowie die Bemerkungen über diesen Gebrauch von παρὰ bei Otto §. b. St.

schuldigung <sup>1)</sup>). Wenn daher Justin das große Gesamtverderben der Menschheit und insbesondere die Verirrungen des Heidenthums erklären will, so hat er dafür weder eine Gesamtschuld noch eine vererbte Sündhaftigkeit anzuführen, sondern die einzige Erklärung der Gesamterscheinung als solcher liegt in der massenhaften Einwirkung der gefallenen Engel und ihrer Söhne, der Dämonen. Diese haben allerdings das menschliche Geschlecht in einen Zustand der Knechtschaft gebracht <sup>2)</sup>); sie haben dies bewirkt theils mit magischen Schriften, theils mit der Furcht vor ihrer Rache durch allerlei Plagen, theils durch die Lehre von den Opfern, Räucherungen und Spenden, wonach sie Verlangen trugen, seit sie in die Knechtschaft der sinnlichen Begierden gerathen waren; so haben sie Mord, Krieg, Ehebruch, Unzucht und alle Schlechtigkeit unter die Menschen gestreut, sie haben dieselben unter der Wirkung des Schreckens, den sie ihnen einflößten, gelehrt, sie und die Ihrigen unter den Namen, die sie sich gaben, zu verehren. Aber obwohl sich hierdurch die Macht der Sünde zu einem Gesamtbilde abrundet und aus dieser Knechtschaft sich ihre Allgemeinheit und Stärke erklärt, so ist doch auch hierbei keineswegs an einen zwingenden Einfluß zu denken. Justin sagt: „Wenn auch Alle die Sünde thun, so sind sie doch dabei nicht frei von der wissentlichen Verschuldung, mit Ausnahme höchstens derer, die durch die Einwohnung eines unreinen Geistes oder verdorben durch Erziehung, schlechte Sitten und Geseze auch den natürlichen Verstand verloren haben. Aber auch von ihnen gilt es nicht im eigentlichen Sinne; denn man kann, streng genommen, nicht sagen, sie haben ihn verloren, vielmehr sie haben ihn selbst ausgelöscht und haben ihn unterdrücken lassen“ <sup>3)</sup>). Diesen bestimmten Erklärungen gegenüber können weder Ausdrücke, wie daß wir in der Schlechtigkeit, daß wir Sünder gewesen sind <sup>4)</sup>), noch die Bezeichnung des Zustandes des jüdischen Volkes als einer *νόσος ψυχική* <sup>5)</sup> die Sachlage verändern. Daß Justin überhaupt ein Wachsen der Neigung zum Bösen durch Gewohnheit und Erziehung annimmt,

<sup>1)</sup> Ap. I, 28. ap. II, 14. Nicht nur im Urmenschen ist der höchste Vorzug das *γνωριστικὸν καλοῦ καὶ αἰσχροῦ*, sondern *ἐν τῇ φύσει τῇ τῶν ἀνθρώπων*.

<sup>2)</sup> Ap. II, 5: *Καὶ προσέτι λοιπὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν κτλ.*, vgl. ap. I, 5.

<sup>3)</sup> Dial. 93.

<sup>4)</sup> Dial. 41. 43.

<sup>5)</sup> Dial. 30.

zeigt sich zwar an manchen Orten <sup>1)</sup>, aber die Allgemeinheit der Sünde hat er nicht einmal darauf zurückgeführt. Die sinnliche Begierde allerdings scheint ihm als zum Bösen geneigt von Natur gegolten zu haben <sup>2)</sup>. So wird sie zum Bundesgenossen bei dem Werke der Verführung der Menschen <sup>3)</sup>. Aber mehr als der Gedanke der zu überwindenden Sinnlichkeit liegt auch hierin nicht, und diese ist nicht eine dem vernünftigen Elemente gegenüberstehende selbständige Macht. Was er darüber sagt, führt nur auf die natürliche Versuchbarkeit, nicht auf einen bösen Naturcharakter des sinnlichen Wesens. Wenn er die christliche Wiedergeburt als Gegensatz zu der in Nothwendigkeit und ohne unser Wissen geschehenden ersten natürlichen Geburt wie zu dem Zustande schlechter Sitten und bösen Wandels bezeichnet <sup>4)</sup>, so sagt das nicht mehr noch weniger als andere Aussprüche, in welchen er die Bestimmung des Menschen zu einem durch seine eigene Freiheit zu erwerbenden Leben als die höhere göttliche Gabe mit der ersten Gabe des natürlichen Lebens vergleicht <sup>5)</sup>. Von keiner Seite ergiebt sich ein anderer Begriff der Sünde als der für jeden einzelnen Menschen zu jeder Zeit durch seine Freiheit bewirkten.

4. Von dieser Auffassung des Verderbens aus kann das Heil Christi für uns nur in einem Zwiefachen bestehen, nämlich in der Vergebung der Sünden, die Jeder auf sich hat, oder der Abwendung des göttlichen Gerichtes, mit welchem dieselben bedroht sind, und anderentheils in der Erlösung, wodurch die Erfüllung der göttlichen Gebote möglich wird. Beides ist durch die Erkenntniß vermittelt, daß Jesus der Christus ist, oder durch den Glauben an seine Messianität und den in seiner Sendung verwirklichten göttlichen Willen. Aber was durch diesen Glauben zunächst bewirkt wird, ist die Abwendung von den Sünden und die Erfüllung der Gebote. Die Vergebung der

<sup>1)</sup> Vgl. ap. I, 61: — καὶ ἐν ἔθουσι φανύοις καὶ πονηραῖς ἀνατροφαῖς γεγόναμεν —.

<sup>2)</sup> Vgl. ap. I, 1.

<sup>3)</sup> Ap. I, 10: — σύμμαχον λαβόντες [οἱ φάνοι δαίμονες] τὴν ἐν ἐκάστῳ κακῇν πρὸς πάντα καὶ ποικίλην φύσει ἐπιθυμίαν.

<sup>4)</sup> Ap. I, 61: — ἐπεὶ τὴν πρώτην γενέσιν ἡμῶν ἀγνοοῦντες κατ' ἀνάγκην γεγενήμεθα —, ὅπως μὴ ἀνάγκης τέκνα μὴδὲ ἀγνοίας μένωμεν —.

<sup>5)</sup> Ap. I, 10: ὃν τρόπον γὰρ τὴν ἀρχὴν οὐκ ὄντας ἐποίησε, τὸν αὐτὸν ἡγοῦμεθα τρόπον διὰ τὸ ἐλεῶσθαι τοὺς αἰρουμένους τὰ αὐτῷ ἀρεστὰ καὶ ἀφθαρσίας καὶ συνουσίας καταξιωθῆναι. Τὸ μὲν γὰρ τὴν ἀρχὴν γενέσθαι οὐχ ὑμέτερον ἦν· τὸ δ' ἐξακολουθῆσαι οἷς φίλον αὐτῷ αἰρουμένους δι' ὧν αὐτὸς ἐδωρήσατο λογικῶν δυνάμεων πείθει τε καὶ εἰς πίστιν ἄγει ἡμᾶς.



Sünden aber wird nicht auf den Glauben hin ertheilt, sondern zu ihren Bedingungen gehört die Sinnesänderung und die Erfüllung der Gebote selbst. „Wenn ihr“, sagt Justin zu den Juden, „eure Sünden bereut und erkennt, daß dieser der Christos ist, und dies unter Beobachtung seiner Gebote bekennet, so wird euch Vergebung der Sünden zu Theil werden“ <sup>1)</sup>. Wenn daher auch die Gerechtigkeit Abraham's, die er wie seine Vorfahren nicht durch die Beschneidung, sondern durch seinen Glauben hatte, verglichen wird <sup>2)</sup>, so vergißt Justin nie, als Grund für unsere seinem Loos ähnlichen Hoffnungen neben dem Glauben an Christus und durch ihn an Gott, welchen wir haben, auch beizufügen, daß die Christen eben damit auch die Beschneidung des Herzens oder den Gehorsam und die Weltentsagung bis zum Tode erlangt haben <sup>3)</sup>. Allerdings ist es die Güte und Menschenliebe Gottes und sein unermesslicher Reichthum, welcher den Bereuenden wie einen Gerechten und Sündlosen hält; aber das μετανοεῖν desselben schließt die ganze thatsächliche Umgestaltung des Lebens in sich; diese Rechtfertigung des Sünders entspricht daher ganz der gegentheiligen Umänderung der Gesinnung Gottes, wenn ein Mensch von Frömmigkeit und Rechtthun zur Ungerechtigkeit und Gottlosigkeit übergeht und er ihn dann als Sünder ansieht <sup>4)</sup>. Wie ganz die Sündenvergebung an die Bedingung dieser thatsächlichen Umkehr gebunden ist, ergiebt sich auch daraus, daß er die Wirkung des Heilstodes Jesu, wo er genau spricht, nicht als für Alle schlechthin, sondern stets nur als für die, welche glauben und Buße thun, geschehen bezeichnet <sup>5)</sup>. Ist schon die wirkliche Sündenvergebung an die thatsächliche Umkehr und das neue Leben gebunden <sup>6)</sup>, so versteht es sich von selbst, daß wir die Hoffnung auf die Güter des ewigen Lebens nur dann haben können, wenn wir Gott durch unsere Werke überzeugen, daß wir ihm gefolgt sind und

<sup>1)</sup> Dial. 95.

<sup>2)</sup> Dial. 23.

<sup>3)</sup> Dial. 92. 119. 44.

<sup>4)</sup> Dial. 47.

<sup>5)</sup> Bgl. dial. 94: — δι' οὗ σώζει πάντας τοὺς κατάρτας ἄξια πράξαντας, aber dial. 41: — τοὺ πάθους, οὗ ἔπαθεν ὑπὲρ τῶν καθαιρομένων τὰς ψυχὰς ἀπὸ πάσης πορνείας ἀνθρώπων, u. ö.

<sup>6)</sup> Dial. 44: — ἐπιγινώσκειν, δι' ἧς ὁδοῦ ἀφεςις ὑμῖν τῶν ἁμαρτιῶν γενήσεται καὶ ἐλπίς τῆς κληρονομίας τῶν κατηγγελεμένων ἀγαθῶν· ἔστι δὲ οὐκ ἄλλη ἢ αὕτη, ἵνα τοῦτον τὸν Χριστὸν ἐπιγινώσκοντες καὶ λουσάμενοι τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν διὰ Ἡσαίου κηρυχθὲν λουτρὸν ἀναμάρτητοι λοιπὸν ζήσετε.

den göttlichen Wandel geliebt haben <sup>1)</sup>. So bleibt also die Seligkeit selbstverständlich stets eine Hoffnung. Aber der Glaube an Christus selbst ist in der That nichts Anderes als die Hoffnung auf die messianischen Güter <sup>2)</sup>, die eben in der Ueberzeugung von seinem Messiasberufe enthalten ist. Wenn diese Hoffnung die Stärke zu der großen sittlichen Umwandlung verleiht, so ist es zunächst eine neue Erkenntniß, durch welche dieselbe überhaupt begründet werden muß. Dies gilt von den Juden wie von den Heiden. Die letzteren müssen vor Allem überhaupt die Erkenntniß Gottes erlangen und damit wieder die Erkenntniß der ewigen und gerechten Gebote desselben. Die Juden ihrerseits haben nicht bloß zu erkennen, daß Jesus der verheißene Messias war, sondern auch sie müssen wieder zu der wahren Erkenntniß der Gebote Gottes gelangen, und zwar dadurch, daß sie dieselben unterscheiden lernen von den Geboten, welche bloß erweckende Zeichen und ihnen um ihrer Sünde willen auferlegt waren <sup>3)</sup>. Was aber mit dem Allem an den Christen vorgeht, ist in der That nichts Anderes, als daß sie auf denselben Weg der Gerechtigkeit und Frömmigkeit geführt werden, welchen die Väter der alten Zeiten schon wandelten, wie denn diese und Alle, die unter dem Gesetze Mose's die ewigen und natürlichen Gebote Gottes erfüllt haben, im Gerichte Gottes ebenso angenommen werden wie die Christen <sup>4)</sup>. Was die letzteren voraus haben, ist die höhere Erkenntniß der Befreiung vom Tode und der Macht der Dämonen und die wirkliche Befreiung von Unbilden der letzteren. So waren die Seelen jener Frommen nach dem Sterben den Quälereien der Dämonen ausgesetzt, während die Christen nunmehr derselben überhoben sind <sup>5)</sup>.

Diese ganze Auffassung des christlichen Heiles hat ihren entsprechenden Ausdruck in der Lehre von der Taufe gefunden. Die Taufe ist eine Wiedergeburt, aber sie ist dieses, indem sie eine frei-

<sup>1)</sup> Ap. I, 8: — *οἱ πιστεύοντες τυχεῖν τούτων δύνασθαι τοὺς τὸν θεὸν δι' ἔργων πείσαντας, ὅτι αὐτῷ εἰποῦντο καὶ τῆς παρ' αὐτῷ διαγωγῆς ἤρων, ἐνθα κακία οὐκ ἀντιτυπεῖ.* Ap. I, 65: — *ὅπως καταξιωθῶμεν τὰ ἀληθῆ μαθόντες καὶ δι' ἔργων ἀγαθῶν πολιτευταὶ καὶ φύλακες τῶν ἐπιτεταλμένων εὐρεθῆναι, ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν.*

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. *τὴν τοῦ θεοῦ γνῶσιν καὶ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ*, dial. 28. *Ἐπεὶ* dial. 7: *Εὖχον δέ σοι πρὸ πάντων φωτὸς ἀνοιχθῆναι πύλας.*

<sup>3)</sup> Dial. 44.

<sup>4)</sup> Dial. 45.

<sup>5)</sup> Dial. 105.

willige Weihe der eigenen Person ist <sup>1)</sup>. Sie ist das Wasser des Lebens. Es geschieht in ihr eine Abwaschung von den intwendigen Sünden, von Zorn, Habsucht, Neid und Haß. Darum ist sie die Beschneidung des Herzens <sup>2)</sup>. Aber diese Abwaschung ist nur in dem Sinne ein Werk Gottes, daß er dieses Bad hat einsetzen lassen. Sie ist von seiner Seite übrigens nur eine Aufforderung; die Abwaschung selbst geschieht durch den Menschen, der in der Umwandlung seines Sinnes und der Erkenntniß Christi, die er annimmt, die Sünden ablegt <sup>3)</sup>. Die Bedingung, unter welcher der Täufling zugelassen wird, ist daher wesentlich die, daß er sich überzeugt hat, welche Verpflichtungen er übernimmt, und daß er sich für fähig erklärt, denselben wirklich nachzukommen <sup>4)</sup>. Allerdings wird über den, welcher den Entschluß gefaßt hat und seine Sünden bereut, der Name des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes ausgesprochen, damit er Freiheit, Erkenntniß und Vergebung der zuvor begangenen Sünden empfangen. Aber die Nennung dieser Namen bewirkt die Umwandlung auf keinem anderen Wege, als insofern sie die neue Erkenntniß bezeichnet, zu welcher der Täufling gelangt ist. Und so sehr ist eben auch hier diese Erkenntniß als das den Umwandlungsproceß Bedingende die Hauptsache, daß das Bad der Taufe den Namen Erleuchtung führt, weil die, so solches lernen, in ihrem Verstande erleuchtet werden <sup>5)</sup>.

5. Wie die Lehre vom Menschen und vom christlichen Heile durch die Idee der Freiheit bedingt ist, so ist diese auch maßgebend für die ganze Vorstellung von der göttlichen Regierung und Vorausbestimmung. Die Idee der Gnade liegt allerdings dem ganzen göttlichen Heilsplane zu Grunde; denn die Gnade, durch welche die gottwohlgefälligen Menschen der Unvergänglichkeit und des Lebens mit ihm

<sup>1)</sup> Ap. I, 61: "Ὁν τρόπον δὲ καὶ ἀνεθήκαμεν ἑαυτοὺς τῷ θεῷ καινοποιθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ — — καὶ τρόπον ἀναγεννήσεως, ἣν καὶ ἡμεῖς αὐτοὶ ἀνεγεννήθημεν, ἀναγεννῶνται. Das beidem, dem ἀνατιθέναι ἑαυτὸν und dem ἀναγεννᾶσθαι, vorausgehende καινοποιθέντες διὰ τοῦ Χριστοῦ kann nur von dem befreienden Worte desselben verstanden werden.

<sup>2)</sup> Dial. 18. 14.

<sup>3)</sup> Daher λουτρὸν τῆς μετανοίας καὶ τῆς γνώσεως τοῦ θεοῦ, dial. 14. Als solches ist es τὸ μόνον καθαρῶσαι τοὺς μετανοήσαντας δυνάμενον. Daher βαπτισθετε τὴν ψυχὴν ἀπὸ ὀργῆς κτλ.

<sup>4)</sup> Ap. I, 61.

<sup>5)</sup> Ebendasselbst: Καλεῖται δὲ τοῦτο τὸ λουτρὸν φωτισμός, ὡς φωτιζομένων τὴν διάνοιαν τῶν ταῦτα μανθανόντων.

theilhaftig werden, entspricht der Schöpfung selbst, in welcher die Entstehung unseres Lebens nicht von uns ausgeht. Freilich aber eben nur insoferne, als unsere freie Willensentscheidung für das gottwohlgefällige Leben bedingt ist durch die *λογικαὶ δυνάμεις*, welche er uns geschenkt hat und vermittelt deren er uns überredet und zum Glauben führt<sup>1)</sup>. Eine göttliche Vorherbestimmung giebt es daher auch nur insoferne, als das göttliche Vorauswissen des Verhaltens der Menschen ihnen diesem Verhalten entsprechend ihr Loos voraus zugeordnet hat, und nur so sind auch die prophetischen Verheißungen der verschiedenartigen Loose zu erklären<sup>2)</sup>. Die Vorausbestimmung in anderem Sinne wäre das Fatum; die christliche Lehre kennt aber nur eine Art von Fatum, nämlich die Entscheidung des Gerichtes, welche mit der Nothwendigkeit der Gerechtigkeit je nach dem Verhalten eintreten wird. Und in diesem göttlichen Verhalten zur menschlichen Freiheit liegt daher auch der Schlüssel für den göttlichen Weltplan und die Gerechtigkeit desselben. Man kann wohl fragen, warum Gott nicht zu Anfang gleich die Schlange beseitigt habe. Sein Ziel war aber eben die freie Entscheidung seiner Geschöpfe und darum gab er auch dieser Freiheit Raum in gemessenen Zeiten und ließ innerhalb derselben wohl theilweise Gerichte eintreten, aber immer so, daß dabei die Freiheit gewahrt bleibe<sup>3)</sup>. Eben darum hält er auch jetzt das Weltgericht, die Auflösung des Weltalls und das Ende der bösen Geister und Dämonen noch zurück um des Samens der Christen willen, weil er noch zusehen will, wie Einer und der Andere noch gewonnen werde für seine Sache<sup>4)</sup>.

6. Unstreitig aber steht unter dem gleichen Einflusse der Freiheitslehre, wie die Lehre von der Verwirklichung des Heiles, so auch die von der Begründung desselben durch Christus oder die Lehre von seinem Werke, und indem wir hierdurch wieder zu der Lehre von Christus zurückkommen, muß sich zugleich zeigen, wie sich an diesem Orte

<sup>1)</sup> Ap. I, 10, f. oben. Vgl. ap. I, 61. dial. 141.

<sup>2)</sup> Dial. 141: *Εἰ δὲ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ προμηνύει πάντως τινὰς καὶ ἀγγέλους καὶ ἀνθρώπους κολασθήσεσθαι μέλλοντας, διότι προεγίνωσκεν αὐτοὺς ἀμεταβλήτως γενησομένους πονηροὺς, προεῖπε ταῦτα, ἀλλ' οὐχ ὅτι αὐτοὺς ὁ θεὸς τοῦτους ἐποίησεν, ὥστε, ἐὰν μετανοήσωσι, πάντες βουλόμενοι ἔχειν τοῦ παρὰ τοῦ θεοῦ ἑλθόντος δύνανται.* Vgl. ap. I, 43. Und in diesem Sinne ist daher auch von dem *λαὸς προεγνωσμένος* die Rede.

<sup>3)</sup> Dial. 102.

<sup>4)</sup> Ap. I, 28. II, 7. dial. 39.



die Logoslehre und die Freiheitslehre begegnen und so zusammenschließen, daß die ganze Theologie Justin's, obwohl sie von diesen verschiedenen Principien ausgeht, doch eine in sich einige Anschauung enthält. In dieser Rücksicht leuchtet vor Allem ein, wie die Auffassung Jesu als des sich offenbarenden Logos zusammentreffen muß mit der Begründung des Heiles durch die Erkenntniß oder Erleuchtung. Kommt es hierbei vor Allem auf die Erkenntniß der ewigen und gerechten Gesetze Gottes an, so ist ja die Aufgabe des göttlichen Logos überhaupt keine andere, als den Willen Gottes kund zu thun und durch seine eigene Kraft das Geschöpf mit demselben zu vereinen, und diese Mission erreichte ihren Höhepunkt in seiner Menschwerdung. Hatten alle wahrhaft Weisen zuvor nur Samentörner des Logos besessen, war die Weissagung selbst vielfach erst eine dunkle und verhüllte Offenbarung der Wahrheit gewesen, so ist dieselbe jetzt vollkommen, weil das Ganze des Logos der um unsertwillen erschienene Christus wurde. So ist hier eine Offenbarung gegeben, bei welcher auch die Unsicherheit und der Streit der Philosophen, der auf jener nur theilweisen Erkenntniß beruhte, nicht mehr möglich ist. Christus ist zum Anfange eines neuen Geschlechtes geworden, in welchem er mit seiner Logoskraft wohnt <sup>1)</sup>, das von den alten Sünden gereinigt und von der Feuerqual, in welcher es der Teufel und seine Diener gehalten hatten, befreit ist <sup>2)</sup>. Zwar war die erste Ankunft Christi noch eine unscheinbare und geringe, aber Eines hat sich doch dabei schon in seiner Kraft und seinem Glanze gezeigt, die Feuergewalt und Lichtesnatur des Wortes der Wahrheit und Weisheit, das heller als die Sonne strahlt und in die Tiefen des Herzens und des Verstandes dringt. Sie hat ihre Kraft bewiesen an den Menschen: er ist keinem Stamme derselben unbekannt geblieben; von allen kommen Solche herzu, die ihrem alten bösen Wandel absagen und ihren Sinn ändern; sie hat dieselbe bewiesen an allen Dämonen, Herrschaften und Fürstenthümern, welche seinen Namen fürchten gelernt haben <sup>3)</sup>. Die starke Kraft des Wortes Jesu hat jederzeit Alle überführt, die mit ihm streiten wollten, Phari-

<sup>1)</sup> Dial. 138: — ἀρχὴ πάλιν ἄλλον γένους γέγονε. Dial. 54. 86.

<sup>2)</sup> Dial. 116.

<sup>3)</sup> Dial. 121. Wenn es hier heißt: ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσονται αὐτοῦ τῷ ὀνόματι καὶ πάσας τὰς ἀρχὰς καὶ τὰς βασιλείας τοῦτον τὸ ὄνομα παρὰ πάντας τοὺς ἀποθανόντας δεδοικέναι, so ist bei ἀρχαί κτλ. wohl nicht an menschliche Gewalten, sondern nur an das böse Geisterreich zu denken. Das Erstere war für Justin unmöglich zu sagen.

fäer, Schriftgelehrte, überhaupt alle jüdischen Lehrer<sup>1)</sup>. Man erkennt ihre Natur, wenn man die Wirkung seines Wortes vergleicht mit dem, was menschliche Lehrer geleistet haben. Sokrates hat Niemanden zu bereden vermocht, daß er um seiner Lehre willen gestorben wäre. Christus aber hat nicht nur Philosophen und Gelehrte überredet, sondern auch Handwerker und überhaupt ungebildete Leute, die durch ihn gelernt haben, sowohl den Ruhm als die Furcht und den Tod zu verachten<sup>2)</sup>.

Unter den übrigen Gesichtspunkten, unter welchen das Werk Christi von Justin dargestellt wird, steht obenan, daß die ganze *οικονομία* dieser Menschwerdung des Logos den Zweck hatte, die Macht der Dämonen zu brechen und die Verachtung des Todes herbeizuführen<sup>3)</sup>. Nach der Art, wie die Wirkung seines Wortes, welchem die ganze Macht des göttlichen Logos einwohnt, geschildert wird, hätten wir zunächst keine andere Ursache als eben das Wort für diese Wirkung zu suchen. Aber Justin beschränkt sich hierauf nicht. Wenn er von der uns zu Theil gewordenen Erlösung, der Heilung unserer Leiden<sup>4)</sup> wie der Wiedergeburt durch die Buße spricht, so beruft er sich nicht bloß darauf, daß der Logos zu diesem Zwecke Mensch geworden und daß auf diesem Wege seine volle Offenbarung verwirklicht sei, sondern er pflegt als die Spitze dieser Deconomie hervorzuheben, daß er um unsertwillen leidensfähig geworden, den Kreuzestod erlitten habe<sup>5)</sup>, und insbesondere die Zerstörung der feindlichen Gewalten, aber auch die Reinigung unserer Seelen von aller Bosheit wird von ihm auf das Geheimniß dieses Kreuzestodes begründet und eine Reihe von Typen der alttestamentlichen Geschichte und Opferordnung sowie von Weissagungen darauf bezogen. Aber einen bestimmten Begriff, unter welchem diese Seite des Werkes Christi aufzufassen wäre, suchen wir dennoch vergebens. In der Anwendung von 1 Mos. 49, 4 ist allerdings darauf hingewiesen, daß die Gläubigen durch das Blut Jesu abgewaschen seien, das heißt die Vergebung ihrer Sünden empfangen, aber es ist auch dabei angedeutet, daß sie dieser

<sup>1)</sup> Dial. 102.

<sup>2)</sup> Ap. II, 10.

<sup>3)</sup> Dial. 45. 100 u. 3.

<sup>4)</sup> Vgl. dial. 43.

<sup>5)</sup> Vgl. 3. B. über diese *οικονομία* des Leidens dial. 30. Ueberhaupt ist es der wesentliche Gesichtspunkt für die Fleischwerdung, daß er dadurch *παθητός* geworden ist.

Reinigung insofern theilhaftig werden, als er jederzeit im Geiste in ihnen gegenwärtig ist und ihnen bei seiner Wiederkunft, also bei dem Gerichte, offenbar zur Seite stehen wird <sup>1)</sup>. Wir kommen daher nicht über den Gedanken hinaus, daß die Sündenvergebung, das heißt die der vergangenen Sünden <sup>2)</sup>, jetzt von der freien Reinigung des Herzens abhängig ist und daß sie weiterhin in der Gnade gegen seine Gläubigen im Gerichte besteht <sup>3)</sup>. Für eine sündentilgende Kraft seines Blutes oder Todes bleibt daher eigentlich kein Raum und die Bedeutung des letzteren kann kaum anders denn als eine symbolische aufgefaßt werden. Wenn Christus mit dem Passahlamm verglichen wird, weil die an ihn Glaubenden mit seinem Blute ihre Häuser, das heißt sich selbst, bestreichen *κατὰ τὸν λόγον τῆς εἰς αὐτὸν πίστεως*, so erscheint auch hier das Blut nur als der Anlaß und Halt für diesen Glauben, von welchem die Wirkung bedingt ist <sup>4)</sup>. Ebenso ist der eine der beiden Böcke am großen Versöhnungstage der Typus dafür, daß Christus *προσφορά* war für alle Sünder, nämlich für die, welche zur Reue und zum wahren Fasten, das heißt neuen Leben, entschlossen sind <sup>5)</sup>; aber auch dies führt nicht weiter, als daß er sich, um diese Veränderung zu bewirken, in den Tod gegeben hat, ohne daß darum dieses Opfer selbst als bewirkende Ursache für die Vergebung der Sünden oder die Reinigung von denselben zu erkennen wäre. Man ist versucht, bei allen diesen auf der Anwendung der Typen des Leidens beruhenden Erklärungen zu denken, daß die specielle Beziehung des Leidens und Todes auf das Heil mehr durch den Typus bedingt sei und die Erfüllung den Zweck habe, ihn als den in diesem Typus angezeigten zu beweisen. In jedem Falle hat Justin dem Tode Christi nicht die Bedeutung einer stellvertretenden Tilgung der Sündenschuld zugeschrieben, obwohl er sich des Ausdruckes bedient, der Allvater habe seinen Christos für alle Menschen (*τῶν ἐκ παντὸς γένους*) den Fluch

<sup>1)</sup> Dial. 54: — τοὺς δι' αὐτοῦ ἄφεσιν ἁμαριῶν λαβόντας, ἐν οἷς δεῖ δυνάμει μὲν πάρεσι, καὶ ἐναργῶς δὲ παρέσται ἐν τῇ δευτέρᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ.

<sup>2)</sup> Stets handelt es sich blos um die Vergebung der Sünden, welche diejenigen, die den Glauben annehmen, zuvor begangen haben. So von der Vorbereitung zur Taufe, ap. I, 61: — εὐχεσθῆναι τε καὶ αἰτεῖν νηστεύοντες παρὰ τοῦ θεοῦ τῶν προημαρτημένων ἄφεσιν διδάσκονται —.

<sup>3)</sup> Wobei aber stets die bewährte Treue vorausgesetzt wird, sobald näher davon die Rede ist.

<sup>4)</sup> Dial. 40.

<sup>5)</sup> Ebendaf.: — τὸν ἀτιμωθέντα ὑπὲρ ὑμῶν, καὶ προσφορά ἦν ὑπὲρ πάντων τῶν μετανοεῖν βουλομένων ἁμαρτωλῶν — —.

aller auf sich nehmen lassen (*τὰς πάντων κατάρας ἀναδέξασθαι*)<sup>1)</sup>. Denn gerade in diesem Zusammenhange führt er gegen den Juden aus, daß das Kreuz Christi nicht im Sinne der Gesetzesstelle einen Fluch enthalten könne, weil ja Gott durch dieses Kreuz Alle, welche Fluches würdige Dinge gethan haben, errette, und er setzt zu der erst-erwähnten Aeußerung hinzu, daß dieses Gott gethan habe im Bewußtsein, daß er eben diesen Gekreuzigten und Gestorbenen auferwecken werde. Nehmen wir hinzu, daß er der Auferstehung Christi die Befreiung von der Furcht des Todes als Wirkung zuschreibt<sup>2)</sup>, so kann auch hier die Erlösung vom Fluche nicht darin bestehen, daß er denselben erlitten hat, sondern daß Gott an ihm die Entfernung desselben gezeigt hat. Eben deshalb mußte er, der Sündlose<sup>3)</sup>, das leiden, was die Sünder verdient hatten, damit durch seine Auferstehung das Ende des Fluches gezeigt und der Muth zu neuem Leben bei denen, die an ihn glaubten, erweckt würde. Sein Gedanken-zusammenhang im Großen bleibt also auch hierin völlig gewahrt, daß er dem Leiden des Erlösers selbst eine reale Bedeutung für die Bewirkung des Heiles nicht zuschreibt, daß dasselbe vielmehr eine solche nur im Zusammenhange seiner Erscheinung überhaupt und als die Vorbedingung für das große Moment der Auferstehung hat. Dieses letztere aber reiht sich dem ersten Hauptmomente seines Werkes, nämlich der Macht des Logos in seinem Worte, insofern genau an, als es auch hier eben die Kraft der göttlichen Offenbarung als solcher ist, von welcher das neue Leben der Gläubigen und damit das ganze Heil derselben abhängt. Uebrigens zeigt sich in keiner anderen Lehre so stark wie eben in dieser, daß die Darstellung der eigenthümlichen Meinungen Justin's deshalb schwerer zu erkennen ist, weil sie sich in der Ausführung an die überlieferten biblischen Lehrstoffe anschließt, ohne sich doch dieselben wirklich anzueignen.

7. Die irdische Erscheinung Christi aber ist nur der eine Theil seines Werkes, und wie schon in ihr die göttliche Machterweisung durch das Wort und durch die Auferstehung den Schwerpunkt bildet,

<sup>1)</sup> Dial. 95: — *εἰ οὖν καὶ τὸν ἑαυτοῦ Χριστὸν ὑπὲρ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων ὁ πατὴρ τῶν ὅλων τὰς πάντων κατάρας ἀναδέξασθαι ἐβούληθη, εἰδὼς, ὅτι ἀναστήσει αὐτὸν σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα.*

<sup>2)</sup> Dial. 41: — *τῆς ἀληθινῆς περιτομῆς, ἣν περιετιμήθημεν ἀπὸ τῆς πλάνης καὶ ποιηρίας διὰ τοῦ ἐκ νεκρῶν ἀναστάντος τῇ μὲν τῶν σαββάτων ἡμέρᾳ, Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ κυρίου ἡμῶν.*

<sup>3)</sup> Dial. 23. 102.



so hat sie ihre letzte Bedeutung darin, daß sie mit dieser trotz der unscheinbaren Gestalt dieses Kommens durchleuchtenden Macht und Herrlichkeit die Bürgschaft giebt für die Herrlichkeit und Größe seiner zweiten künftigen Erscheinung <sup>1)</sup>. Mußte Justin die letztere ganz besonders in der Polemik gegen den jüdischen Unglauben in den Vordergrund stellen, so ist doch das volle Moment, welches sie in seiner Lehre überhaupt haben muß, von selbst gegeben durch den Zusammenhang der Vergeltungslehre mit der Freiheitslehre und die Wichtigkeit, welche die erstere für die sittliche Weltanschauung als das Unterscheidende des Christenthums hat. Die ganze sittliche Kraft dieses Glaubens, durch welche er die Menschenwelt umgestaltet, hängt daran, daß er die Gewißheit eines vergeltenden Gerichtes giebt. Die höchste Tugendstärke des Christen, die ihn bis zur Todesverachtung erhebt, beruht darauf, daß er diesem Gerichte mit sicherer Hoffnung entgegengeht. So ist die Erwartung der Wiederkunft Christi zum Gerichte das wichtigste Element in der Lehre über ihn.

Justin hat daher auch die beiden Zustände der Vergeltung in den Farben der sinnlichen Wirklichkeit geschildert und Christus als den, der nach dem großen Weltbrand des Gerichtes einen neuen Himmel und eine neue Erde bringen wird <sup>2)</sup>, verkündet. Die Seligkeit hat ihre Grundlage in dem unvergänglichen Leben, der Unsterblichkeit, mit welcher die Freiheit von allen Leiden und allem Kummer verbunden sein wird; sie ist aber wesentlich die Vereinigung und das Zusammensein mit Gott <sup>3)</sup>. Die Verdammniß ist eine nach dem Maße der Verschuldung eintretende, jedenfalls aber ewige Strafe, deren wesentliche Grundlage das qualvolle Eingeschlossensein in Feuer bildet, welches die Verdammten mit dem Satan und den bösen Geistern überhaupt theilen <sup>4)</sup>. Diese letzten Zustände sind jedoch vorbereitet durch einen zwiefachen denselben entsprechenden Mittelzustand <sup>5)</sup>, dessen Ende die allgemeine Auferstehung und das Gericht bilden. Auch der Mittelzustand ist demnach für die Seele ein Zustand der Empfindung und die Unsterblichkeit derselben läßt sich daher aus der Nekromantie und der Beschaffenheit wie den Wirkungen der Seele in den Drakeln

<sup>1)</sup> Dial. 121 u. 3.

<sup>2)</sup> Dial. 113.

<sup>3)</sup> Ap. II, 1. dial. 45. 46.

<sup>4)</sup> Ap. I, 8. 28. 45. II, 2. 8. dial. 45. 120 u. 3.

<sup>5)</sup> Dial. 5.

beweisen <sup>1)</sup>. Die Auferstehung ihrerseits steht dem Glauben fest durch die Allmacht Gottes, dem kein Ding unmöglich ist. Dieses Vertrauen findet seine Bestätigung im Blicke auf die wunderbare Entwicklung des Lebens aus dem Samen <sup>2)</sup>. Die Heilungswunder, welche Jesus vollbracht hat, geben überdies die Bürgschaft, daß auch die körperlichen Gebrechen derjenigen, welche die Lehren Christi treu bewahren, geheilt werden sollen <sup>3)</sup>. Der allgemeinen Auferstehung zum Gerichte wird aber die der Gerechten bei der Wiederkunft Jesu vorausgehen und mit der letzteren wird die Errichtung eines tausendjährigen Reiches Jesu in Jerusalem verbunden sein <sup>4)</sup>. Diese Hoffnung wird, wie Justin zugiebt, nicht von Allen, die der reinen christlichen Lehre anhängen, getheilt, und er wagt nicht, dieselben um dieser Abweichung willen absolut zu verwerfen; doch scheint ihm dieselbe ein wesentlicher Bestandtheil der göttlichen Lehre zu sein und ihre Leugnung wird unverantwortlich, wo sie mit dem Unglauben an die Auferstehung verbunden ist; gerade deswegen legt er um so größeres Gewicht darauf, als dies bei den Gnostikern geschieht, welche an Stelle der Auferstehung ein unmittelbares Aufgenommenwerden der Seelen in den Himmel nach dem Tode lehren <sup>5)</sup>. Zwei Momente wirken zusammen, das Gewicht dieser Lehre stark zu machen: einerseits die, wie es schien, unzertrennliche Folge der Zukunftserwartungen, bei welcher das Herausnehmen jedes Gliedes die Gefahr einer Verflüchtigung des Ganzen bringt, sodann die starke Gewißheit, daß die heilige jetzt verfolgte Sache einen offenbaren großen Sieg vor sich haben müsse. In demselben Sinne wird auch die Qual der Verdammten ein Schauspiel für Alle sein <sup>6)</sup>.

Diese Lehre über die Zukunft mit ihrer entschiedenen chiliastischen Färbung ist ganz in Uebereinstimmung mit der sittlichen Grundlage der Justinischen Lehre überhaupt. Sie hat dagegen keinen Zusammenhang mit der Logoslehre oder der philosophischen Seite seines Systems; sie zeigt hier vielmehr gerade die Grenze an, bis zu welcher nur dieses Element sich Geltung in seiner Lehre gebrochen hat. Justin steht hiermit im Wendepunkt zweier Zeiten; er ist der Erste, der durch

<sup>1)</sup> Ap. I, 18.

<sup>2)</sup> Ap. I, 19.

<sup>3)</sup> Dial. 69.

<sup>4)</sup> Dial. 51. 139.

<sup>5)</sup> Dial. 80.

<sup>6)</sup> Dial. 44.

die Vagoslehre das philosophische Element in das Dogma getragen hat; aber dieser erste Versuch ist noch mit großer Zurückhaltung vollzogen. Es ist nicht sowohl der kirchliche Glaube als solcher und die bewußte Autorität der Ueberlieferung, welche demselben Schranken setzt, als vielmehr gerade der Standpunkt, welchen Justin mit der nachapostolischen Kirche theilt und auf welchem die christliche Zukunftserwartung in ihrer festen Gestalt das Alles überwiegende Moment bildet. Aber an diesem Punkte ebenso wie in dem ganzen unbefriedigenden Verhältnisse, in welchem diese erste christliche Philosophie zu dem neutestamentlichen Glauben fast überall steht, zeigt sich schon jetzt, wie aus den Anfängen der Apologeten beides in Kürze hervorgehen mußte, eine positivere Fassung des Dogma's, welche der Speculation Grenzen setzte, und andererseits ein durchgreifender Versuch christlicher Philosophie mit den vorhandenen Mitteln des Denkens.

---

# Die dogmatische Bedeutung der neutestamentlichen Anschauung von einer doppelten Auferstehung.

Von

Dr. Hermann Schulz,  
Professor der Theologie in Basel.

## 1.

Es soll in den nachfolgenden Bemerkungen der Versuch gemacht werden, in möglichster Kürze an einem einzelnen Zuge aus dem eschatologischen Gesamtbilde des Neuen Testaments zu zeigen, wie sich der religiöse Gehalt der apostolischen Anschauungen von der Zukunft aus der äußeren Form lösen läßt, welche, mit dem Zeitalter des Kanons innig verwachsen, nie ohne Zwang Anschauung unserer Zeit werden kann. Diejenigen zwar, welche sich als die „Bibelgläubigen“ im engeren Sinne anzusehen gewohnt sind, werden auch in dieser Form selbst ein übernatürlich Vermitteltes, in den einzelnen Zügen Präditionen sehen und besonders geneigt sein, einen hohen Werth darauf zu legen. Aber auch sie müssen bei aufrichtiger Prüfung gestehen, daß für das fromme Gefühl des Christen, für seinen Glauben, seine Hoffnung, solche Einzelheiten der Zukunft an sich unfruchtbar sind, daß nur die christliche Hoffnung selbst auf Vollendung des Einzelnen in dem vollendeten Gottesreiche, auf Gemeinschaft mit dem Heilande und dem Gott, der unser Vater geworden, eine Kraft hat, über die Prüfung der Gegenwart zu erheben, daß nur der Gedanke des Gerichtes und der Ueberwindung des Bösen einen nothwendigen Zusammenhang hat mit unserem Bewußtsein von Sünde und Erlösung, daß also in die christliche Glaubenslehre nur der religiöse Gehalt, nicht die Form der altchristlichen Eschatologie gehört.

Klarer allerdings wird dieses Verhältniß dem sein, welcher die Entwicklung der altchristlichen Eschatologie mit geschichtlichem Sinne betrachtet. Wenn man sieht, wie die auf empirisch geschichtliche Verhältnisse gerichteten Worte der Propheten allmählich zu heiligen Formeln werden, die auf ganz andere, idealere Verhältnisse Anwendung finden, — wie die eschatologischen Vorstellungen eines Paulus und



des Apokalypstikers so eng zusammenhängen mit denen der gleichzeitigen jüdischen Schule (Apostelgesch. 23, 6), mit dem Henoch, der Apokalypse des Esra, daß sie nicht als specifisch christlich können angesehen werden, sondern nur als von der christlichen Hoffnung durchtränkt und erneuert, — wie vor Allem der Gott, der die Weltgeschichte lenkt, die Form jener Vorstellungen gerichtet hat in ihrem eigentlichen Centrum, der Hoffnung auf ein unmittelbar bevorstehendes Weltende, an welcher doch das Verhältniß des Christenthums zu Staat, Ehe, Familie, Erwerb und hundert anderen wichtigen Punkten hing, — so kann man nicht umhin, zuzugeben, daß die eigenthümlich christliche Hoffnung nicht gleichbedeutend ist mit jenem Gesamtbilde der Zukunft, welches das Neue Testament bietet, sondern nur den religiösen ewigen Gehalt bildet, der in jenen Formen enthalten ist, während diese selbst aus der Art des Gebrauches des Alten Testaments, aus den nationalen Gedanken Israels, aus den Verhältnissen der Zeit sich ergaben.

Steht man auf diesem Standpunkte, so ergibt sich in noch höherem Grade die Pflicht, aus dem Resultate biblischer Theologie das Resultat für die christliche Glaubenslehre zu gewinnen, die eigenthümlich christliche Hoffnung aus den Einzelheiten des Zukunftsbildes im Neuen Testamente zu entwickeln und in den Zusammenhang christlichen Glaubens einzureihen. Von diesem Gesichtspunkte aus soll der nachfolgende Versuch gemacht sein, bei welchem Uebersichtlichkeit und einfaches Betonen der Hauptpunkte das Streben war.

## 2.

Es muß zunächst der neutestamentliche Thatbestand selbst dargelegt werden; denn daß eine neutestamentliche, nicht etwa bloß eine apokalypstische Anschauung von einer doppelten Auferstehung vorliegt, kann nicht als allgemein zugegeben angesehen werden.

Ueber die Aussagen unseres Heilandes selbst läßt sich nach dem Charakter der uns erhaltenen Berichte in diesem Punkte nicht mit Sicherheit urtheilen. Es liegen uns freilich eine große Zahl unzweifelhaft authentischer eschatologischer Reden war, vorzüglich Parabeln — sowohl bei Matthäus als in den dem Lucas eigenthümlichen Stücken. Aber hier ist Alles rein paränetisch. Das Gesamtbild des wiedererscheinenden Richters, der seine Feinde vernichtet, aus seinen Anhängern die Trägen, Selbstüchtigen, Leichtsinnigen, Lieblosen ausscheidet, — der Gedanke des Wiederbelebens zu Gericht oder Heil, — der Verwerfungspruch über das Israel nach dem Fleische, — das

Alles ist ohne eigentliche Trennung der einzelnen Momente als Einheit gefaßt. Und da, wo wirklich auf die eschatologische Entwicklung eingegangen wird, Matth. 24 ff., ist das Ganze so offenbar künstlich zusammengeordnet, daß gerade das hier Wichtige, die Scheidung der einzelnen Momente, nicht mit Sicherheit auf Christus zurückgeführt werden kann. Außerdem weicht in den wichtigsten Punkten der Bericht des Lucas von dem des Matthäus ab, — Marcus ist hier nicht von Bedeutung. Wir werden uns deshalb darauf beschränken müssen, die oben gegebene Anschauung bei Matthäus und dann bei Lucas nachzuweisen.

Der Unterschied zweier Auferstehungen wird bei Matthäus zuerst 19, 28 ff. berührt. Hier werden in der *παλιγγενεσία* die Jünger Christi bei ihm gedacht und im Weltgerichte nicht als Objecte desselben, sondern als selbst richtend. Und als Lohn für Leistungen und Leiden um des Gottesreiches willen wird neben der *ζωὴ αἰώνιος*, d. h. der seligen Unsterblichkeit, noch Ersatz anderer Art versprochen, — eine Vorstellung, welche voraussetzt, daß vor der allgemeinen Entscheidung, also der Todtenauferstehung und *κρίσις*, ein Reich der Gemeine Christi und zwar auf Erden, jedenfalls durch Christi *παρουσία* vermittelt, gedacht wird. Hierbei müßten doch die etwa gestorbenen Glieder der Gemeine als auferstanden gedacht sein (vgl. 23, 34)<sup>1)</sup>, wenn auch auf diesen Fall nicht reflectirt wird nach dem Charakter der ursprünglich christlichen Hoffnung. In der Parallelstelle bei Marc. 10, 30 ist in dem Unterschiede von *μετὰ διωγμῶν* und *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ* dies noch klarer betont, — ebenso Luc. 18, 30 in dem *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ*. Denn darin wird offenbar vor dem wirklichen Weltende, dem Eintreten des zukünftigen Aeon, eine Vergeltung und Verherrlichung der Gemeine Christi vorausgesetzt. — Von diesem Gedanken aus möchte auch 5, 4 *κληρονομήσουσιν τὴν γῆν* zu verstehen sein; denn dies kann weder auf die Zeit nach dem letzten Gericht passen, noch auf eine Zeit vor der *παρουσία*, welche ja erst das Mißverhältniß von Wesen und Erscheinung ausgleichen soll. — Neben dieser Stelle ist die noch deutlichere Matth. 24, 31. Bei der Wiederkunft Christi wird ein Sammeln der *ἐκλεκτοὶ αὐτοῦ* von einem Ende des Himmels zum anderen, also eine Auferstehung der Gemeine Christi, gedacht, während von der allgemeinen Auferstehung nicht die Rede ist.

<sup>1)</sup> Vgl. Joh. 16, 2.

Viel deutlicher tritt der Gedanke bei Lucas hervor. Hier heißt 14, 14 die Zeit, wo die uneigennütigen Thaten der Liebe Belohnung finden sollen, ἀνάστασις τῶν δικαίων (vgl. 18, 29 f. 22, 29 f.). Hier wird 20, 34 ff. im Gegensatze zu den υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου von denen gesprochen, die gewürdigt werden (καταξιωθέντες) τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχεῖν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν.

Von diesen heißt es, daß sie Engeln gleich sein werden und Söhne Gottes sind τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες. In diesen Stellen müßte entweder liegen, daß überhaupt nur die, welche selig werden sollen, auferstehen, daß es also kein Endgericht, keine ἀνάστασις zu doppeltem Ziele, gebe, — das kann nicht die Meinung sein, wie 10, 12. 14. 11, 32. 22, 29 deutlich zeigen<sup>1)</sup> — oder sie müssen aussagen wollen, daß es, abgesehen von jener endgültigen Auferstehung Aller zur Entscheidung, eine Auferstehung giebt, an welcher nur die theilnehmen, welche wahre Glieder des Leibes Christi waren, — so daß es eine Gnadengabe ist, daran Theil zu haben, — eine Seligkeit vor den Anderen, gleichsam Erstlinge der Seligkeit.

### 3.

Daß die Apokalypse des Johannes eine Unterscheidung zwischen zwei Auferstehungen mache, dürfte am wenigsten bestritten werden. Ihre ganze Anschauung von einer Herrschaft der mit ihrem Heilande vereinten Gemeinde auf Erden würde den Boden verlieren ohne die Voraussetzung einer Auferstehung der Frommen allein. Es genügt, auf 19, 9 ff., die Schilderung des Hochzeitsmahles des Lammes, zu verweisen, sowie auf 20, 4—7, wo ausdrücklich gesagt wird, daß, während die anderen Todten οὐκ ἔζησαν, die treu bewährten Glieder der Gemeinde bei dem Kommen des Herrn ἔζησαν καὶ ἐβασίλευσαν μετὰ τοῦ Χριστοῦ χίλια ἔτη, — αὐτῇ ἡ ἀνάστασις ἡ πρώτη. Zu dieser, an welcher Theil zu haben Seligkeit ist (6), giebt 20, 11 ff. das Gegenstück: die Auferstehung Aller zum Gerichte Gottes.

Aber auch die Briefe des Paulus lassen uns in eine gleiche Vorstellung hineinblicken, — wenn auch ein specielleres Eingehen auf die hierher gehörigen Fragen eigentlich nur in den Thessalonicher- und Corinthen-Briefen sich findet, weil die späteren Briefe fast sämt-

<sup>1)</sup> Dabei kann wohl festgehalten werden, daß die dem ewigen Tode Anheimfallenden nicht wirklich mit einem Auferstehungsleibe bekleidet werden (vgl. meine Unsterblichkeitslehre, S. 161), — nicht aber, daß nur für die Gläubigen, die kein Gericht trifft, eine Auferstehung bevorstehe.

lich entweder auf die eigentliche Heilsgegenwart oder auf das mystisch aufgefaßte Verhältniß zu dem Erlöser und seine centrale Stellung vorwiegend Bezug nehmen. 1 Thessal. 4, 13—17 wird deutlich gesagt, daß die Entschlafenen — d. h. nach B. 13 die Glieder der Gemeinde Christi, welche vor der *παρουσία* verstorben sind <sup>1)</sup> — (denn die Nichtchristen sind *μη ἔχοντες ἐλπίδα*), von dem kommenden Herrn auferweckt und mit den noch lebenden Gliedern der heiligen Gemeinde vereinigt werden sollen, welche dann verwandelt die *σάρξ* für ein pneumatisches Wesen eintauschen. Das ist die *ἐπισυναγωγή ἐπ' αὐτόν* (2 Thess. 2, 1). Ebenso wird 1 Cor. 15, 23 bei der Wiederkunft Christi nur die Auferstehung *τῶν τοῦ Χριστοῦ* gelehrt. Das Ende, also auch Auferstehung Aller und *κρίσις*, kommt erst später (*εἶτα*), wenn das Reich Christi in das Reich Gottes übergeht, also das Millennium (?) dem endgültigen Zustande der Vollendung Aller Platz macht <sup>2)</sup>. So setzt auch 1 Cor. 6, 2 voraus, daß die Heiligen, d. h. die Glieder der Gemeinde Christi, in denen sein Leben Gestalt gewonnen hat, die Welt richten werden, also durchaus von den Objecten des Gerichtes sich unterscheiden. Endlich kann auch Phil. 3, 11: *εἰπὼς κατατήσω εἰς τὴν ἐξανάστασιν τῶν νεκρῶν* <sup>3)</sup>, nicht wohl anders verstanden werden als von einer Auferstehung, an welcher nicht Alle, sondern nur die Ausgewählten Theil haben <sup>4)</sup> (Luc. 20, 34; Offenb. Joh. 20, 6). Denn der bloße Gedanke demüthiger Erwartung der Theilnahme an der Herrlichkeit Christi nach dem Leiden <sup>5)</sup> würde hier unbegreiflich schwach sein, wo offenbar ein Theilnehmen an Christi Auferstehung, etwas, was nicht auch allen anderen Menschen widerfährt, gehofft sein muß, — etwas, was er noch nicht erreicht hat, weil er noch nicht vollendet ist (12). Und der Gedanke an den Wunsch, bis zur *παρουσία* zu leben, ist hier geradezu sinnwidrig, wo von dem Gleichwerden mit dem Tode Christi geredet war (v. Heng.). An diese Auferstehung denkt sich dann Paulus die *παλιγγενεσία* auch der Natur geschlossen, welche an diese *ἀποκάλυψις τῶν νεκρῶν τοῦ Θεοῦ* sich anlehnt (Röm. 8, 19).

Wenn also Paulus eine Auferstehung der Gemeinde Christi

<sup>1)</sup> *νεκροὶ ἐν Χριστῷ*, B. 16.

<sup>2)</sup> Vergl. Otfander, Olshausen, de Wette, Gerlach zu der Stelle.

<sup>3)</sup> Nach guten Zeugnissen Tischendorf *τὴν ἐκ νεκρῶν*, doch könnte das *ἐξ* hier bewirkt haben, *ἐκ νεκρῶν* einzuführen.

<sup>4)</sup> So auch Meyer.

<sup>5)</sup> B. B. Schenkel zu der Stelle.



allein voraussetzt und ebenso sicher eine allgemeine Auferstehung und ein Gericht (z. B. Röm. 2, 6 ff. 2c.), so muß auch bei ihm die Anschauung einer doppelten Auferstehung festgehalten werden<sup>1)</sup>).

## 4.

So liegen von vier neutestamentlichen Schriftstellern, von denen drei zugleich sehr verschiedenartige Entwicklungen des christlichen Lehrbegriffes darstellen, gleichmäßig Äußerungen vor, welche eine doppelte Auferstehung feststellen. Wir dürfen gewiß ohne Uebereilung schließen, daß auch bei den übrigen neutestamentlichen Schriftstellern, welche nicht Veranlassung hatten, diese Anschauung geradezu auszusprechen, dieselbe doch vorhanden gewesen, — sobald ihre übrigen eschatologischen Anschauungen dadurch nicht allein nicht verdunkelt, sondern nur klarer werden.

Der Hebräerbrief will nach 6, 2 absichtlich die Lehre von der *ἀνάστασις νεκρῶν* und dem *κρίμα αἰώνιον* nicht berühren. Aber seine Ermahnungen, die *κατάπανσις*, welche für die Gemeinde Gottes bereitet, nicht zu verscherzen, seine Erwähnung der Gemeinde der *πρωτότοκοι*, die im Himmel geschrieben stehen, seine Anschauung von dem Allerheiligsten, wohin uns Christus voranging, ja auch seine Vorstellung von der Unwiderruflichkeit des verscherzten Heiles, — Alles reiht sich besser an die gegebene Anschauung als an eine andersartige. Ganz so ist es bei Petrus, dessen erster Brief ganz auf dem Gedanken der *ἐλπίς* ruht, die auf Christi Auferstehung gegründet ist, die gewiß ist, für die Gemeinschaft der Leiden Christi auch an seiner Herrlichkeitsoffenbarung Theil zu haben (4, 13), — der ohnehin, was fälschlich neuerdings geleugnet, in seinem Theologumenon von der Höllenfahrt Christi (1 Petr. 3, 18 ff. 4, 6, vgl. 2 Petr. 2, 4; Eph. 4, 7 ff.; Röm. 10, 7) einen Gedanken von ganz verwandter Tragweite für die Eschatologie aufgestellt hat. Ebenso ist der Jacobusbrief mit seiner einfachen Erwartung der *παρουσία* (2, 12; 5, 8. 9) durchaus für die Lehre von der doppelten Auferstehung passend.

Bei Johannes könnte man dies am meisten bezweifeln. Und selbst wenn sich hier eine Differenz ergäbe, könnte das nicht auffallen, da die mystische Auffassung der *ζωὴ αἰώνιος* ein Betonen der Eschato-

<sup>1)</sup> Es ist das bei Schmid, biblische Theologie des N. Test., S. 580, sehr ungenügend, viel besser bei Usteri, Entwicklung des Paulinischen Lehrbegriffes, 6. Auflage, S. 349, ausgeführt.

logie überhaupt nicht begünstigt<sup>1)</sup>. Zwar die Hinweisungen auf Christi *παρουσία* nach dem Offenbaren des Antichrists, auf die Todtenauferweckung (Joh. 6, 39. 54. 14, 2. 3; 1 Joh. 2, 15 ff. 28. 3, 2. 4, 17 ff.) würden nicht dagegen sprechen; aber Joh. 5, 28. 29 scheint mit seiner Annahme einer gleichzeitigen Auferstehung Guter und Böser eine doppelte Auferstehung zu leugnen. Doch ist auch das nur scheinbar. Denn 1) es ist von den eigentlich Gläubigen schon gesagt, daß sie nicht in das Gericht kommen, weil sie schon in das Leben übergegangen sind (3, 18), daß für sie die Stunde, den Lebensruf Christi zu hören, schon da ist (*ἡν̄ ἐστίν*); sie können also in dieser Auferstehung zur Scheidung nicht begriffen sein. 2) Unter den Auferstehenden der zweiten Auferstehung sind auch Gute und Böse, zwischen denen gerade das Gericht scheiden soll. — So ist auch hier nicht nöthig, eine andere Anschauung vorauszusetzen. Eine neutestamentliche Anschauung von doppelter Auferstehung kann angenommen werden. Dieselbe wurzelt im Alten Testamente, wo auch zwischen Israel, dem Volke des Heils, seiner Auferstehung, — und der dann erst erfolgenden Sammlung der Heiden zu ihm unterschieden wird<sup>2)</sup>, wo die daran sich schließende Lehre von der Auferstehung der Einzelnen (Dan. 12, 2) auch zunächst nur die Glieder des Volkes einschließt, ja selbst noch 2 Maccab. 6, 26. 7, 9. 14. 23. 32 die Heiden als der Auferstehung der Gemeinde Gottes untheilhaft betrachtet<sup>3)</sup>. Sie berührt sich mit der jüdischen Theosophie der Zeit, welche das vorübergehende Messiasreich (Millennium, bei Esra 400 Jahre) und damit natürlich die doppelte Auferstehung deutlich lehrt (vgl. z. B. Esra 6, 1—7. 7, 26 ff. 41).

## 5.

Diese neutestamentliche Anschauung ist also folgende: Mit dem Ende der gegenwärtigen Prüfungs- und Leidenszeit der Gemeinde, welches noch im Laufe der lebenden Generation gedacht wird, erscheint der auferstandene Christus von seinem himmlischen Thron aufs Neue auf Erden. Die, welche wahrhafte und beharrende Glieder seines Reiches gewesen, werden dann mit ihm vereinigt. Wenn sie vorher ent-

<sup>1)</sup> Vergl. Weiß, Johann. Lehrbegriff S. 61 ff., etwas zu übertreibend Baur, Vorlesungen über die neutest. Theologie, herausgeg. von F. F. Baur, S. 406.

<sup>2)</sup> Micha 4; Jes. 2. 25. 26, 14; Joel 4, 18—21; Hos. 6, 1 ff.; vgl. schon 1 Mos. 12. 18 u. den Patriarchenseggen.

<sup>3)</sup> Vgl. meine Abhandlung: veteris test. de hom. imm. sent. illustr. p. 57.

schlafen sind, werden sie auferweckt, mit einem geistigen Leibe bekleidet, wenn sie noch leben, verwandelt in *ισάγγελοι*, ihm entgegengeführt. Ihnen gehören die Erstlinge der Seligkeit, das Hochzeitsmahl, das Königsfest. Sie trifft nicht das letzte Gericht; denn in dem Himmelreich sind sie schon aus dem Tode in das Leben gegangen; das Blut des Lammes hat sie geheiligt, sie sind gerecht durch ihren Glauben. Freilich muß der Christ, um zu ihnen zu gehören, bis an das Ende beharren<sup>1)</sup>. Erst dann, nachdem diese Erstlinge der Seligkeit gekostet, kommt das Ende, — nach der Aussage der Apokalypse nach einem tausendjährigen Reiche Christi und der Seinen. Dann werden Alle, auf den Ruf Christi die Gräber verlassend, ihr Gericht empfangen. Richter ist Christus mit den Seinen; denn in ihm ist das Leben Gottes menschlich geworden und in ihnen das Leben Christi in der Vielheit der Individuen geoffenbart. Das Gericht geschieht nach den Werken, d. h. danach, wie sich das innere Leben und seine Stellung zu dem göttlichen Leben in Christo in der Grundrichtung des Handelns geoffenbart hat, ob als heilige Liebe, ob als selbstsüchtige Sinnlichkeit. Sie werden theils in die Seligkeit aufgenommen, so daß das Reich Christi Reich Gottes in der Menschheit wird, — theils denen zugesellt, die schon gerichtet sind, den Feinden Christi, denen, in welchen der Geist dieser Welt Offenbarung gewonnen hat (Joh. 3, 18, vgl. 12, 48; Luc. 19, 27). Ob nun bis zu diesem Zeitpunkte für die Abgeschiedenen eine innere Entwicklung und Annäherung an das Heil möglich ist, davon sagt das Neue Testament nichts, da es keinen unmittelbar praktischen Werth für die Gemeinde Christi hat. Im Ganzen wird wohl nicht daran gedacht. Doch weisen eine Reihe tief-sinniger Stellen darauf, daß auch die versunkensten Sünder, so lange sie das Heil nicht verwarfen, den heiligen Geist nicht lästerten, Vergebung empfangen können in jenem *αἰών*, daß ein Zusammenhang mit dem Werke des Heils auch den Todten nicht verschlossen ist, daß selbst der Todeszustand und seine Dual ein Weg werden kann von der sinnlichen Selbstsucht zu erwachender Liebe und Heiligkeit<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> Natürlich also ist auch dieses Kommen Christi ein Gericht über die Seinen, d. h. die sich die Seinen nennen, sowohl die Lebenden als die Todten — das „Rechenschaft fordern“ von seinen Knechten.

<sup>2)</sup> Matth. 10, 15. 11, 21. 12, 31 f. (1 Petr. 3, 18 ff. 4, 6; 2 Petr. 2, 4; Eph. 4, 7; Röm. 10, 7); Luc. 16, 22 ff.

## 6.

In dieser neutestamentlichen Anschauung nun liegt zunächst der Keim zu einer Lehre, welche die gewöhnlich kirchliche Auffassung gerade in dem Punkte zu corrigiren geeignet ist, wo sie mit dem christlichen Mitgefühl und unserem Glauben an Gottes universale Liebe am entschiedensten collidirt. Die Kirchenlehre theilt die Menschen in Gläubige und Ungläubige hier auf Erden; zu der ersten Classe gehören nur die wahrhaften Glieder der Kirche Christi, alle Uebrigen, Christen und Nichtchristen, zu der zweiten. Und nach dem Satze, daß nur in Christo das Heil erlangt werde, nach der christlichen Erfahrung, daß nur durch die Erlösung ein wahrhafter, beseligender Zusammenhang mit Gott, also auch Seligkeit nach dem Tode, möglich wird, — müssen alle Glieder der zweiten Classe als dem Verderben überlassen, wenigstens ewig nicht-selig gedacht werden, mag man noch so sehr die Härte dieses Satzes durch den Gedanken einer Abstufung von bloßem Entbehren zum Leiden — jedenfalls gegen die biblischen Gedanken — zu mildern suchen. Mit Ausnahme der Anhänger der ἀποκατάστασις-Lehre, welche das christliche Bewußtsein stets als mit ethischer Freiheit unvereinbar zurückgewiesen hat, ist unter den altkirchlichen Lehrern eigentlich nur Zwingli darüber hinausgegangen <sup>1)</sup>, aber nur, indem er den christlichen Grundgedanken: „kein Heil als in Christo“, unberechtigt vernachlässigte. Dabei entsteht dann die Schwierigkeit, daß weitaus die meisten unter den jedesmal auf Erden Lebenden als für ewig nicht-selig gedacht werden müssen. Indem man die Stellen der Schrift, welche von der Theilnahme an der ersten Auferstehung, an dem Reiche Christi, handeln, ohne Weiteres auf das Endschicksal bezog, schien der Gedanke, daß nur Wenige selig, Viele für ewig vom Heile ausgeschlossen seien, sogar auf die eigene Autorität des Herrn zurückgeführt. Und dennoch hat man wohl nie diese Anschauung ohne eine geheime Unsicherheit geltend gemacht, wenn man bedachte, daß dann derselbe Gott, der seinen Sohn für diese Menschheit gab, einen überwiegend großen Theil derselben müßte von sich aus an diesem Heil gehindert haben.

Die biblische Lehre aber führt in Wahrheit auf ganz andere Resultate. Sie kennt:

<sup>1)</sup> Zwingli, *fidei ratio*, p. 118. 119, wo Hercules, Theseus, Sokrates, Aristides, Antigonos, Numa, Camillus, Cato, Scipio, überhaupt alle „guten Männer“, „frommen Seelen“, als selbstverständlich selig gedacht sind.



1) Gläubige, d. h. wahrhafte, lebendige Glieder des Leibes, an welchem Christus das Haupt ist. Nur diese, wenn sie beharren bis an das Ende, nicht zurückschauen auf das, was sie verließen, den guten Kampf kämpften, Glauben hielten, — werden gerettet, sind die Ausgewählten, die, mit dem Auferstandenen vereint, mit ihm Theil haben werden an dem königlichen Mahle, an der Erstlingseligkeit. Ihre Zahl ist klein, kann der Natur der Sache nach nur klein sein, und unaussprechlich selig ist zu preisen, wessen Name mit geschrieben steht unter den Namen der Erwählten.<sup>1)</sup>

Wenn wir die Art, wie die Verwirklichung dieser Seligkeit gedacht wird, bei Seite lassen, bleibt der vollkommen richtige und nothwendige Gedanke, daß es ein unschätzbbares Gut ist, schon hier auf Erden in die wahre Gemeinschaft mit Gott durch die Erlösung einzutreten, — daß die, welche dieses Gutes theilhaftig sind, auch durch den Tod zu einer Gemeinschaft der Seligkeit mit ihrem Erlöser gelangen müssen, an der Niemand als sie Theil haben kann, — daß sie, während die übrige Menschheit noch ringt, kämpft, sich entwickelt, die Seligkeit genießen, die ihnen und ihrem Haupte von Ewigkeit bereitet ist. Ferner liegt gegen alle leichte Philanthropie darin der ernste Gedanke, daß Niemand durch den Tod wie durch einen magischen Proceß in die Gemeinschaft mit dem göttlichen Leben in menschlicher Entwicklung, also auch mit Gottes Seligkeit für die menschliche Empfindung, eintreten kann, der nicht schon hier im Principe diese Gemeinschaft gehabt hat und sie auch factisch als eine stets engere, siegreichere und mächtigere gegen die Gemeinschaft mit dem *κόσμος*, in welche des ersten Adam Kinder hineingeboren werden, bewährt hat. Ein seliges „Bei-Christo-sein“ ist nur für die durch den Tod möglich, die hier in Christo selig waren. Dieser Vorzug der Heiligen Jesu Christi ruht fest auf dem ewigen Gedanken sittlicher Weltordnung, daß Seligkeit nicht ohne Heiligkeit, daß Heiligkeit nicht durch etwas an dem Menschen Geschehendes, sondern durch ein in dem Menschen sich Vollziehendes zu gewinnen ist. — Die biblische Lehre kennt:

2) Ungläubige, Feinde des Reiches Christi, Solche, denen das Heil schon innerlich bekannt und vertraut ward oder sich wenigstens so zwingend ihrem Gewissen aufdrängte, daß nur Haß gegen den guten, versöhnenden und erlösenden Geist selbst, nur freie Liebe zu der Welt, als der widergöttlich entwickelten, sie hinderte, dasselbe zu

<sup>1)</sup> Sie entsprechen dem verklärten Israel der Prophetie.  
Jahrb. f. D. Th. XII.

empfangen.<sup>1)</sup> Solche sind schon gerichtet; eben die Seligkeit der Erwählten ist ihr Gericht, und für sie ist nur noch ein Warten auf die endliche Vollendung der Menschheit, wo sie auch als Glieder der Menschheit keinen Theil mehr haben an Gottes Langmuth; denn so lange die Menschheit eine werdende ist, Sünde noch einschließt, hat jedes Glied derselben als solches noch Theil an der Langmuth, wie ja der Satan vor der Versöhnung als mit Gottes Verhältniß zur Menschheit noch zusammenhängend erscheint. Wenn die Menschheit vollendet ist, hat auch an ihr und durch sie an Gott der mit der Vollendung schlechthin im Widerspruch Stehende keine Stätte mehr, wird ausgetilgt, dem zweiten Tod anheim gegeben. — Auch hier liegt der ernste Gedanke vor, den keine weichliche Sentimentalität verdrängen darf, weil er in der ewigen sittlichen Ordnung gegründet liegt, — daß es eine Stufe giebt, wo das göttliche Leben jeden Anknüpfungspunkt für ein menschliches Leben verliert, wo also auch eine Versöhnung und Vergebung ihre Stätte verliert, — und daß diese Stufe da eintritt, wo die Seligkeit der Einheit mit Gott in dem Heile sich oft und zwingend genug dem Gewissen aufgedrängt, aber statt Liebe Haß gefunden hat. Hier also gilt es, daß sie schon gerichtet sind, nur noch bis zur Vollendung der Menschheit überhaupt eine Stätte in ihr haben, — wenn diese eintritt, ebenso wenig mit der Menschheit zusammenhängend bleiben können als die Mächte, welche an dieser Menschheit als werdender ihre Berechtigung hatten: Tod, Teufel, Hades, d. h. die Mächte der Sünde und des Uebels.

Wenn so weder Gläubige noch Ungläubige in der letzten Entscheidung etwas Anderes als Bestätigung dessen, was schon in ihnen ist, empfangen, — also nicht gerichtet werden oder schon gerichtet sind, — so kennt die Schrift nun eine dritte Classe, die von der Kirchenlehre mit der zweiten zusammengeworfen wird:

3) Nichtgläubige. Es muß nach der Art, wie sich der ewige Gottesrathschluß der Erlösung zeitlich und darum geschichtlich-succesiv entfaltet, stets die große Mehrzahl der Erdenbewohner weder gläubig noch ungläubig sein. Abgesehen davon, daß wenigstens bisher die Mehrzahl der Menschen schon von jeder äußeren Bekanntschaft mit dem Heile ausgeschlossen war, werden immer, auch wo äußerlich diese Bekanntschaft vorliegt, die meisten durch die Art ihrer Bildung und

<sup>1)</sup> Sie entsprechen der Israel feindlichen Heidenwelt, die im Gerichte untergeht (Joel 4, 2 ff. Micha 4, 13 ff. Ezech. 37 f. Jes. 66, 10 ff. u. a.) und dem Gottfeindlichen Israel (Amos 9, 10. Jes. 6, 11 f. u. a.)

Entwicklung, durch die Unvernunft der Predigt des Christenthums, endlich durch ihr Abrufen von der Erde vor persönlicher Entwicklung — gehindert sein, wahre Christen zu werden, obwohl sie durchaus nicht Widerchristen sind <sup>1)</sup>). Diese also scheiden von der Erde unvollendet, unentwickelt, — sie sind also noch nicht gerichtet, können auch noch nicht gerichtet werden, weil sie nicht reif dazu sind. Diese also sind die eigentlichen Objecte des letzten Gerichtes. Während die Gemeinde des Herrn schon der Seligkeit genießt und kein Gericht mehr fürchtet, haben sie noch ihre Entwicklung vor sich, noch das Gericht vor sich, das sie zum Tode oder Leben rufen wird. Sie können nicht theilnehmen an dem Reiche Christi und der Seligkeit der Erwählten, — es wäre unsittlicher Aberglaube, das zu meinen, denn sie sind innerlich nicht mit Christo eins; — sie können auch nicht in einem hoffnungslosen Todeszustande sein, wie die Ungläubigen, — denn sie haben sich von dem Heile nicht getrennt. Wer die Kräfte der zukünftigen Welt nicht wirklich geschmeckt hat, kann die Sünde nicht begehen, welche den Zusammenhang mit dem göttlichen Leben zerreißt: bewußte Verachtung des Geistes Gottes. So lange aber noch ein Faden da ist, der den Menschen mit dem Leben Gottes verbindet, so lange kann der Gott, der die erbarmende Liebe ist, diesen Faden nicht zerreißen, d. h. richten, — es wäre Unglauben, das anzunehmen.

## 7.

Für diese gesammte Classe also, die Mehrheit der Menschen, muß mit dem Tode des Leibes eine Zeit der Entwicklung kommen zur *κοίτης*, — es muß sich zeigen, ob das Band, welches sie als noch nicht gerichtete Kinder Adam's an Gott bindet, zerreißen soll oder zum Liebesbunde werden durch Erlösung und Versöhnung. <sup>2)</sup> Weder Andeutungen der Schrift noch eigene Phantasien dürfen uns für das Wie dieser Entwicklung leiten; es ist schlechterdings außerhalb der Grenzen des für uns Denkbaren, also auch Darstellbaren. Aber ob, wie die Parabel vom Lazarus andeutet, die Qual des Hungerns und

<sup>1)</sup> Solches Verhältniß wird allerdings als ein stets abnehmendes zu denken sein; vgl. nachher. So ist auch für das Alte Testament die große Heidenwelt wohl Nichtisrael, aber nicht Widerisrael, und hat darum Hoffnung auf Heilsgemeinschaft (1 Mos. 14, 21. 5 Mos. 23, 8. Vergl. Jes. 2. 11, 10; 19, 23; 23, 18; 56, 6; 66, 4 u. a.).

<sup>2)</sup> Bei der Erwartung der Paruse in der nächsten Generation hat die Frage natürlich nur für die vor Christo gestorbenen Interesse (Höllenfahrt).

Durstens der aus der *σάρα* gelösten und doch mit ihr innerlich verbundenen Persönlichkeit den Gegensatz von Liebe und Selbstsucht ausreißt, — ob, wie das Theologumenon von der Höllensfahrt Christi in einer singulären Weise darstellt, eine directe Arbeit des Heils auch jenseits des Grabes zu denken ist, vielleicht eben durch die vollendeten Menschen, — — auswirken muß sich in jeder menschlichen Persönlichkeit Leben oder Tod, — das Leben kann sich für die Menschen nur im Zusammenhange mit dem gottmenschlichen Leben, mit Christo, auswirken, — der Tod wird sich nicht eher auswirken nach Gottes Gnade, als bis die Freiheit der Creatur das Heil für immer von sich gestoßen, und sie damit den Ungläubigen gleich gemacht hat. Die allgemeine *χρίσις* für die ganze Menschheit ist gegeben, wenn bei Todten und Lebenden die Entwicklung vollendet ist, — wenn in den geschiedenen Nichtgläubigen das Leben Christi oder das Leben der Welt das allein herrschende geworden, — wenn auf Erden Religion = Christenthum geworden (Befehrung Israels), jeder Nichtchrist auch ein Widerchrist und Ungläubiger, jeder Fromme und Sittliche auch ein Christ wird. Dieses Gericht geht aus von Christo und den Seinen. Denn an dem göttlichen Leben, wie es menschlich geworden ist und sich entfaltet hat in der Fülle der Individuen, muß sich offenbaren, ob ein menschliches Leben das göttliche Leben oder das Leben des *κόσμος*, welcher vergeht, in sich trägt. Nur wer Christi Leben in sich trägt, hat im menschlichen Leben das göttliche. Es kann nicht das Zusammengehören mit der irdischen Gemeine Jesu, nicht das Bekenntniß, die Art der *fides*, quae creditur, in solchem Gerichte in Frage kommen. Es kann sich nur darum handeln, ob sich an der Persönlichkeit Jesu Christi und der Seinen die Lebensrichtung des Einzelnen als eine derselben zugewandte oder abgewandte erweist, also ob Liebe, Heiligkeit, Barmherzigkeit u. sich als die Früchte des göttlichen Lebens ergeben, oder Selbstsucht, Sinnlichkeit als Früchte des Lebens der Welt. Die Schrift, welche auf die Entwicklung nach dem Tode zu reflectiren nicht Grund hat, spricht deßhalb von dem Gerichte nach den Werken, aber solchen Werken, in denen sich die innere Herzensstellung offenbarte. — Da dieses Gericht die Vollendung bezeichnet, kann es nur ein Ja oder Nein, ein Rechts oder Links, Leben oder Tod geben, keine Mittelclasse mehr. Die Nichtgläubigen sind entweder mit den Gläubigen zu der unendlichen Mannigfaltigkeit seligen Lebens bei Gott geeint, wo in allen unzähligen Stufen doch überall die volle Seligkeit und das Leben Gottes vollkommen nach der Anlage des



Individuum ist, — oder sie sind mit den Ungläubigen endgültig ausgeschieden aus der vollendeten Menschheit, haben so wenig ein Recht in ihr wie Tod, Teufel, Hades, verfallen dem ewigen Tode, d. h. werden ausgetilgt durch das Feuer des göttlichen Zornes, welches zugleich das Feuer göttlicher heiliger Liebe ist, — gleich dürrem Zweig, der vom Baume getrennt, gleich vertrockneter Stoppel, verwesendem Reishnam <sup>1)</sup>.

Dann wird das Reich Christi mit seinen Gläubigen zum Reiche Gottes in der Menschheit; der Sohn übergiebt dem Vater (dem dreieinigen Gott) das Reich, — daß Gott sei Alles in Allen.

## 8.

Aus diesem Gesichtspunkte bekommt auch die Prädestinationslehre, vorzüglich des Paulus, einen ganz anderen dogmatischen Werth; sie nähert sich dem Schleiermacher'schen Gedanken einer successiven Befeligung Aller, nur daß sie die ethische Freiheit sorgfältiger wahrt. Ob Jemand auf Erden äußerlich und auch innerlich von dem Heile berührt wird, ist absolut aus nichts Anderem zu erklären, als aus dem ewigen, in der Zeit sich vollziehenden Rathschluß Gottes. Es liegt nicht an dem Rennen und Laufen des Einzelnen, sondern allein an Gottes Gnade. Und ebenso, daß Jemand nicht dazu gelangt, sei es, daß er gar nicht von dem Heile hört oder daß das Gehörte sich nicht als Macht über ihn erweist, sondern ihn antipathisch berührt, ist der freie Machtwille Gottes. Und wenn der Mensch, dagegen sich auflehnd, Gottes Gerechtigkeit bezweifeln wollte, so gilt die Antwort, daß damit das Verhältniß von Gott und Creatur völlig verkannt wird, daß hier eben nur vorliegt, was überall die Welt predigt: die unendliche Verschiedenheit von Gaben und Geschick, welche nur in der Allmacht und Weisheit Gottes begründet liegt. Also er erwählt, wen er will, und schließt aus, wen er will. Aber bei diesem Erwählen und Ausschließen handelt es sich nicht um das endgültige Loos der Creatur, sonst wäre allerdings die Allmacht Gottes nicht die des heiligen, liebenden Gottes, sondern eine blinde Naturmacht <sup>2)</sup>. Es handelt sich um einen besonderen Vorzug, um eine Seligkeit vor den Anderen, deren Versagung nichts Anderes ist, als was auch in der unendlichen Verschiedenheit geistiger und materieller Ausrüstung auf Erden sich geltend macht. Die Ausschließung von diesem Heile ist nicht ewige Verdammniß, vielmehr von Seite des göttlichen Willens gilt, was Paulus von den Völkern sagt, auch von den Individuen: Gott hat Alle unter die Sünde beschlossen, sich Aller zu erbarmen, — keine menschliche Persönlichkeit kann verloren sein, welcher nicht von Gottes Seite äußerlich und innerlich das Heil nahe getreten wäre.

<sup>1)</sup> Die Controverse über den zweiten Tod berühre ich hier nicht und wiederhole nur meine früher ausführlicher dargestellte Anschauung.

<sup>2)</sup> Persönliche Unseligkeit ist eben etwas Anderes als geringe Geltung des unpersönlichen Geschöpfes.

Nur freilich — so müssen wir vom biblischen und dogmatischen Gesichtspunkte aus der Schleiermacher'schen These widersprechen — dieser ewige, sich in der Zeit vollziehende Rathschluß der Befeligung Aller ist kein magischer, kein die menschlich-ethische Entwicklung zwingender. Zwar kann die erlösende Liebe Gottes nicht rasten, bis sie sich dem Gewissen aufgezwungen hat, sich als das höchste Gut dem Willen aufdrängt, der, damit aus der Uebermacht der kosmischen Bestimmung erlöst, zum freien Willen wird. Aber wenn dann die stets nachwachsende Kraft des natürlichen Ich durch Stolz, Trägheit, tiefgewurzelten Widerwillen gegen das sich aufdrängende neue Leben beharrlich und stets aufs Neue sich dem alten Einfluß hingiebt, muß ein Punkt eintreten, wo sich das göttliche Leben nicht mehr als das höchste Gut fühlbar machen kann, wo sein Einfluß gebrochen ist, der Mensch verloren.

So ergiebt sich das Verhältniß so: Ob Jemand zu der Erstlings-seligkeit kommen kann oder nicht, ist rein aus dem Rathschlusse Gottes zu erklären, der diesem viel, jenem wenig verleiht. Aber auch wer nicht dazu kommen konnte, ist nicht von der Gnade ausgeschlossen, sondern der allgemeine Gnadenwille Gottes wird sich an ihm zu seiner Zeit auswirken, wie er sich an den Völkern und Stämmen nach Gesetzen seiner Weisheit successiv auswirkt.

Aber nicht Jeder, der zum Reiche Christi kommen kann, muß dazu kommen; vielmehr kann auch, wer durch Gottes Gnade das Heil geschmeckt hat, dasselbe verlieren, dann freilich nur so verlieren, daß überhaupt der Zusammenhang mit Gott für ihn zerrissen wird. Ebenso wird freilich an Jedem der allgemeine Gnadenwille Gottes zu seiner Zeit und nach der liebenden Vaterweisheit Gottes sich wirksam erweisen, — aber es muß nicht Jeder darum nun wirklich zur Gemeinschaft Gottes gelangen. Vielmehr, wer hier auf Erden schon sich in seinen Widerspruch gegen das ihm erkennbare Göttliche tief verstrickt hat, wird auch dort vielleicht fühllos bleiben, selbst gegenüber der stärksten Gewalt göttlicher Liebe, — und wenn sie ihn ergreift, wird er vielleicht schnell und dann rettungslos ihr wieder entfallen.

Seligkeit Aller kann und soll unser Gebet sein, — denn sie ist Gottes Wille, — darf unsere geheime Hoffnung sein, — denn wir können Niemand als schon verloren ansehen<sup>1)</sup>, — aber christliche Lehre kann sie nicht sein, ohne die Grundlage der Sittlichkeit, die ethische Freiheit, zu gefährden.

---

<sup>1)</sup> Und sicher können wir hoffen, daß nur Wenige ganz verloren sind, denn Gott ist größer als unser Herz, er hat den Menschen geschaffen und in seiner Hand liegen alle Wege der Weisheit, dem Menschen da zu nahen, wo er empfänglich ist.

# Anzeige neuer Schriften.

## Biblische Theologie.

Friedr. Bleek's Vorlesungen über die Briefe an die Kolosser, den Philemon und die Ephesier, herausgegeben von Lic. Fr. Nitsch. Berlin, Reimer, 1865. 308 S.

Vorstehendes Werk ist ein im Wesentlichen unveränderter Abdruck der Vorlesungen, welche der verewigte Bleek über die drei bezeichneten Briefe im Winter 1853/54 gehalten hat; doch hat der Herausgeber werthvolle Anmerkungen und Berichtigungen beigelegt, von denen nur zu bedauern ist, daß sie gegen Ende immer seltener werden (z. B. S. 15 über das Verhältniß der kolossischen Irrlehrer zur Kerinthischen Gnosis; S. 27. 28 über die Construction von Kol. 1, 6; S. 60 über die rechte Lesart in Kol. 1, 23; S. 92 über den Begriff des *χειρόγραφον* Kol. 2, 14, den Bleek völlig verfehlt hatte). Die bekannten Vorzüge der Bleek'schen Exegese, umfassende Gelehrsamkeit, vorurtheilslose Abwägung der bisher vorgetragenen Meinungen und Hypothesen, sorgfältige Sammlung dessen, was zur Erklärung der Schriftausdrücke dienlich sein kann, eine allem Leichtsinne in der Abschließung des Urtheils abholde Mäßigkeit, zeigen sich auch in diesem Werke, und wenn jene Vorzüge Bleek unter die exegetischen Autoritäten gestellt haben, so muß es allerdings dem Gelehrten willkommen sein, in Folge der Herausgabe dieser Vorlesungen die Ansichten Bleek's über die Probleme kennen lernen zu können, welche die darin behandelten Schriften darbieten, und es wird jeder Andere, der sich über den dormaligen Durchschnittsstand unserer Einsicht in diese literarischen Denkmäler der apostolischen Zeit schnell unterrichten will, unser Buch nicht unbefriedigt wieder bei Seite legen. Aber wenn sonst der Gelehrte nur demjenigen Commentar für sich einen bleibenden Werth beilegen kann, der ihm entweder eine so vollständige Geschichte der Erklärung und eine so umfassende und sorgfältige Sammlung des zur Erklärung nöthigen historischen, textkritischen und sprachlichen Materials darbietet, daß er auf Grund des Gebotenen sofort seine eigene exegetische Arbeit beginnen kann (was z. B. bei Bleek's Hebräerbriefe der Fall ist), oder aber das Gesamtverständnis einer biblischen Schrift durch scharfe Auscheidung des bisher gemein angenommenen Irrigen und Entdeckung des bisher gemein verkannten Richtigen um einen wesentlichen Schritt seinem Ziele näher bringt, so hat der Ursprung dieses Werkes aus Vorlesungen gehindert, daß es in jener Beziehung, und ein wesentlicher Mangel der Bleek'schen Exegese, daß es in dieser genügt. Denn als ein Mangel muß es doch bezeichnet werden, wenn ein Wohl und Vielleicht nach dem andern bezeugt, daß der Erklärer von dem Gefühle der Schwierigkeiten, die alle bisher aufgestellten Aus-

legungen drücken, gar nicht frei werden kann. So gewiß die rechte exegetische Arbeit nur mit einem solchen Gefühle beginnen kann, so gewiß ist aber auch das Schwinden desselben erst das Zeichen, daß sie zu Ende gekommen ist. Das ist jedoch in unserem Buche so vereinzelt eingetreten, daß der Leser vor dem Mühsal der Forschung gar keinen Eindruck derjenigen Freude bekommt, die über die ihres Zieles gewisse Arbeit ausgebreitet zu sein pflegt. Sieht man aber statt auf das Bedürfniß des Gelehrten auf das unserer Studirenden, so darf allerdings denen, welche sich etwa für das Verständniß einer Vorlesung über unsere Briefe die nöthige Ausrüstung verschaffen wollen, Bleek's Auslegung vor anderen empfohlen werden; denjenigen dagegen, die einen Paulinischen Brief als das erfassen wollen, was er wirklich ist, als Erguß einer durch concrete historische Thatsachen, Ereignisse und Forderungen erzeugten Gemüths- und Gedankenbewegung, kann auf die von Bleek in diesem Werke befolgte Weise der Erklärung unmöglich genügt werden. Scheint es doch bei ihr, als ob dem Erklärer ein Paulinischer Brief nur eine Summe von so und so viel Sätzen sei, deren Zusammentreffen ein ganz zufälliges. So wenig wird hier gefragt, weshalb der Apostel gerade dieses und eben jetzt es sage und nicht Anderes oder an anderem Orte, weshalb er dieses gerade so ausdrücke und nicht auf andere Weise. Das *ἰσχυρὸν* ist auch bei der Exegese die Bedingung der Erkenntniß, und sie hat eine höhere Aufgabe als eine bloß statistische. Für den, welcher Andere in das Verständniß einer Schrift einführen will, genügt es nicht, zu constatiren, was jedes Wort und jeder Satz an sich sage, er muß den lebendigen Geist aufzeigen, der sich darin eine entsprechende Selbstdarstellung gegeben, und in ihm die Einheit, welche alle Stücke organisch umfaßt. — Dieses Urtheil im Einzelnen zu begründen, verbietet der Raum. Für die viele Belehrung und Förderung, welche das vorliegende Werk im Einzelnen bietet, können wir dem seligen Verfasser wie dem Herausgeber nur dankbar sein.

Göttingen.

Vic. Noftermann.

Kurzgefaßtes exegetisches Handbuch zum Neuen Testamente von de Wette. 3. Band, 1. Theil. Briefe des Petrus, Judas und Jacobus. Dritte Auflage, bearbeitet von Dr. Bruno Brückner. Leipzig, Hirzel, 1865. 8. VIII u. 270 S.

Das Wiedererscheinen dieses Commentars ist ein erfreuliches Zeichen, daß noch immer die Verdienste des exegetischen Handbuches von de Wette in Anerkennung stehen; denn auch dieser Theil desselben zeichnet sich vor anderen dieselben Schriften behandelnden Büchern sowohl durch die Kunst aus, treffenden Ausdruck mit gedrängter Fülle des Inhalts zu vereinigen, wie durch den de Wette eigenen glücklichen, alle Künstlichkeiten und Abgeschmacktheiten vermeidenden Tact in der Erklärung des Einzelnen, obgleich man sich gestehen muß, daß, was die eigenthümlich schwierigen historisch-kritischen Fragen anlangt, welche die oben genannten vier Schriften uns stellen, eine entschiedene Förderung in Lösung derselben bei der ebenso großen Schnelligkeit als Wandelbarkeit seines kritischen Urtheils von de Wette kaum zu erwarten war. Und so befindet sich denn auch der Herausgeber in allen hierher gehörigen Punkten mit dem Verfasser in durchgreifendem Widerspruch. Aber weit entfernt, daß dieses den Nutzen des Buches beeinträchtigte, ist



seine Herausgabe durch Brückner doppelt willkommen zu heißen, weil die schwachen Seiten desselben den Herausgeber veranlaßt haben, seine abweichenden Ansichten über die historischen Verhältnisse, unter denen jene Schriften entstanden sind, in selbständigen zusammenhängenden Untersuchungen zu begründen, die wegen ihrer Sorgfalt, Unbefangenheit und eindringenden Schärfe eine wahre Zierde des Buches bilden und dem Referenten mannigfache Anregung und Belehrung gewährt haben. De Wette gegenüber ist der Herausgeber fast durchgängig im Rechte, so, wenn er dem ersten Petrusbriefe eine geschlossene Originalität zu vindiciren und eine bestimmte Situation unterzulegen unternimmt, wenn er die Meinung von einer directen Polemik des Jacobusbriefes gegen Paulinische Lehre und Schriften widerlegt, die Abfassung des zweiten Petrusbriefes in das apostolische Zeitalter zurückführt. Ob aber z. B. die Ausdrucksweise des ersten Petrusbriefes sich ohne Annahme einer Bekanntschaft mit Paulinischen Briefen erklären lasse, bezweifelt Referent nichtsdestoweniger entschieden. Den Nachweis, daß der zweite Petrusbrief später als der Judasbrief geschrieben sei, kann er nicht für endgültig entscheidend halten. Und, was die Authentie des ersteren anlangt, so hätte sich der Herausgeber nicht dabei beruhigen sollen, alle Zweifel an derselben, so weit sie aus der Beschaffenheit des Briefes selbst kommen, zu beseitigen, denjenigen aber stehen zu lassen, der aus der kirchlichen Tradition über das Lebensende des Petrus stammt. Er hätte es nicht dem Leser überlassen sollen, entweder diese auf Kosten der Authentie des Briefes aufrecht zu erhalten, oder mit Verwerfung jener diese zu erwählen, ohne selbst die Zuverlässigkeit jener Tradition zu prüfen. Wäre wirklich nichts im Briefe selbst, was dessen Selbstzeugniß über seinen Ursprung Lügen strafte, so müßte man jenes doch mit demselben Rechte über die Tradition stellen, mit dem Brückner auf Grund von 1 Petr. 5, 13 einen Aufenthalt Petri in Babylon statuirt, von dem die Tradition nichts weiß. Doch enthalte ich mich dessen, mit dem Verfasser in eine nähere Erörterung dieser Fragen einzutreten, wie mir auch ein näheres Eingehen auf die Einzelexegete und die Geltendmachung meiner von der de Wette'schen wie Brückner'schen Auslegung in manchen Punkten abweichenden Ansichten an diesem Ort nicht möglich ist.

Göttingen.

Pic. Klostermann.

Die Offenbarung Johannis, ein Schlüsselstein der heiligen Schrift. Ein neuer Versuch, ihr Dunkel zu lichten, von Heinrich Böhmer, Pastor zu Conradswaldau. Breslau 1866. 8. VI und 337 Seiten.

Vor vielen anderen populären Versuchen, die Apokalypse zu erklären, zeichnet sich das vorliegende Buch durch nüchterne Frömmigkeit und durch Unbefangenheit des theologischen Standpunkts aus. Der Verfasser, welcher die Recapitulationshypothese und die allegorisirende Exegese verwirft, findet in der Apokalypse nicht eine Reihenfolge von Wahrügungen über welt- und kirchengeschichtliche Ereignisse. Manchmal aber, wie bei der Deutung des tausendjährigen Reiches und der Entfesselung des Satans, geräth er mehr wegen einer zufälligen Verlegenheit als vermöge seiner Grundanschauung in das Allegorisiren, welches die Beziehung der Weissagung auf Karl dem Großen und dergleichen ermöglicht und zu dem Urtheil, daß wir noch in der Zeit des tausendjährigen Reiches uns befinden (S. 289), verleitet.

Lassen wir aber dasjenige, was der Verfasser mehr oder weniger glücklich von anderen Auslegern entlehnt, auch alles das, was er ins Allgemeine hin über das Prophetenthum, über den Schriftkanon u. s. w., auch über die kritischen Verhältnisse der Apokalypse andeutend vorträgt, ganz bei Seite und halten wir uns nur an das ihm Eigenthümliche, so finden wir das Folgende. Von der im Allgemeinen ganz richtigen und schwerlich von irgend einem Bibelforscher angefochtenen Grundansicht aus, daß ein Prophet keineswegs nur zukünftige Dinge vorherverkündige, sondern auch die Gegenwart und Vergangenheit ins rechte Licht zu stellen habe, sucht der Verfasser das zu leisten, was noch keinem Ausleger der Apokalypse gelungen sei. Die bisherigen Auslegungen, meint er, seien namentlich bei dem Abschnitt Cap. 4—11 völlig unbefriedigend. Nach dieser Seite hin liegt das dem Verfasser Eigenthümliche. Klar und einigermaßen anerkannt sei es, sagt er, daß in Cap. 12 von der Geburt Christi die Rede sei. Offenbar gehe ferner das von Cap. 13 an Folgende auf die nachchristliche Zeit des heidnisch-römischen Weltreiches, auf dessen Untergang u. s. w. —, und zielt letztlich auf die Wiederkunft Christi zum Gericht. Aber wie sollen wir nun mit Cap. 4—11 fertig werden, da wir ja erst mit Cap. 12 zur Geburt Christi kommen und von einer Recapitulation nicht die Rede sein darf, vielmehr Alles in einem geraden Laufe vorwärts geht? Die Auskunft des Verfassers ist die, daß in jenen Capiteln maßgebende Dinge aus der alttestamentlichen Heilsvorbereitung dargestellt seien. Dieß ist allerdings etwas Neues, aber — ich fürchte — auch durchaus Verkehrtes. Das Buch 5, 1 ff. ist, so versichert der Verfasser, nicht ein Schicksalsbuch, welches die dem Johannes zu offenbarenden und von ihm zu verkündigenden Dinge enthält, sondern eine Schrift alttestamentlichen Inhalts, nämlich voll der Weissagung von der kommenden Erlösung durch Christum (1 Petr. 1, 12). Vor dem Erscheinen Christi, vor seiner Menschwerdung und vor seinem erlösenden Tode — in welche Zeit Johannes eben im Geiste zurückversetzt wird (5, 4) — konnte kein Mensch und kein Engel das in jenem Buche geschriebene Geheimniß der Erlösung verstehen, ja man konnte nicht einmal das Buch, welches diesen wunderbaren Rathschluß enthielt, sehen (*βλέπειν*, 5, 3). Aber „schon jetzt“, nämlich in der längst vergangenen alttestamentlichen Zeit, erscheint Christus wie ein geschlachtetes Lamm (5, 6. S. 130), und so wird durch Vorwegnahme der Erlösungsthat in der Vision dem auf jenen alttestamentlichen Standpunkt zurückversetzten Johannes das Buch, welches den geheimnißvollen Rathschluß der Erlösung enthält, sichtbar und seinem Inhalte nach verständlich. Diese alttestamentliche Partie der Apokalypse beginnt übrigens erst mit David's Zeit. In diese führt uns die Schilderung schon in Cap. 4, wo z. B. die 24 Ältesten so zu verstehen sind, daß sie „jenseits das sind, was an David's Hofe die Priester- und Sängerobersten“ waren. David ist der erste Reiter, Rehabeam der zweite. An Elias und die von Isebel ausgerotteten Propheten denkt unser Erklärer beim fünften Siegel, an die Schrecken zu den Zeiten Soel's und Jesaja's beim sechsten Siegel. Die Reiterheere in Cap. 9 sind die Ägypter und die Babylonier — zur Bekräftigung seiner Ansicht versäumt der Verfasser nicht, zu erinnern, daß in Babylonien viel Erdharz vorhanden gewesen und zu mancherlei Zwecken gebraucht sei (vergl. 9, 17. S. 170) — und in den beiden Zeugen 11, 3 ff. erkennt er allerdings, weil wir ja erst mit Cap. 12 zur Geburt Christi kommen, zwei alttestamentliche Propheten, den Daniel und den Ezechiel, aber er geräth hier in ein besonders schlimmes Gedränge, weil 11, 1 der

Seher selbst in der Vision thätig wird und nicht nur in Beziehung hierauf das Auftreten der beiden Zeugen als zukünftig, also in die nachchristliche Zeit fallend, dargestellt wird, sondern auch in B. 8 auf die schon vollzogene Thatsache der Kreuzigung Christi zurückgeblickt wird. Dennoch weiß der Verfasser sich zu helfen: der Apokalyptiker, sagt er, betrachtet sich als einen Propheten in abstracto und demgemäß identificirt er sich selbst mit dem alttestamentlichen Daniel (S. 174).

Hieran wird der Leser genug haben. Die Ansicht des Verfassers beruht auf einem schlimmen Mißverständnis hinsichtlich des Planes der Apokalypse und ist im Einzelnen nicht durchzuführen ohne zahllose Gewaltthatigkeiten gegen den Text, welche mit den Leistungen der Allegoristen wetteifern.

Hannover.

D. Fr. Düsterdieck.

Felix Bobet's Reise ins Gelobte Land. Aus dem Franz. nach der vierten Aufl. übersetzt. Mit 2 Karten. Zürich, Schultheß, 1866. 352 S.

Der Vorzug dieser Schrift besteht darin, daß sie mit einer feinen und gewandten Feder geschrieben ist und daß sich zugleich darin tief religiöse Gefühle kundgeben, auch viel auf Erläuterung biblischer Dinge Rücksicht genommen ist. Daß also gestaltete Bücher auf ein größeres Publicum rechnen dürfen, ist eine alte Erfahrungssache. Es möge hier nur an Strauß' „Sinai und Golgatha“ erinnert werden. Im Uebrigen bietet die vorliegende Schrift wenig. Ihr Verfasser ist ja nicht, wie er selber erklärt, in der Hoffnung gereist, die Wissenschaft zu fördern, sondern zu eigener Belehrung. „Ich war vor Allem ein Pilger, ich wollte theure Orte besuchen und meiner Erinnerung Eindrücke sichern, die bis dahin nur meiner Phantasie gehört hatten.“ Daß derselbe des Hebräischen wohl kundig sei, hat er mehrfach in dem Werke bewiesen. Das Arabische ist von ihm meist falsch wiedergegeben, z. B. salamu aleph (Friede sei mit dir) statt salâm alêk, maji (Wasser) statt moijs, katacherek (ich danke) statt kettar chêrak. Da die Schrift auch in dieser neuen Gestalt lediglich, ein paar nachträgliche Bemerkungen abgerechnet, die Wahrnehmungen vom Jahr 1858 wiedergiebt, so stößt man darin natürlich auf manches Veraltete und Unrichtige. Da lesen wir z. B. auf Seite 89: „Die Straße von Jaffa nach Jerusalem gilt für unsicher, auch betreten sie die Reisenden meist nur karawanenweise.“ Von Jaffa heißt es (S. 90): „Es ist ein Städtchen von 5000 Einwohnern.“ Auf Seite 101 steht geschrieben: „Hunderte von Menschen sind vorübergekommen, seit dieser scheußliche, ungesunde Gegenstand [ein Pferdegerippe mit Fäßen verfaulten Fleisches] die Straße einnimmt, aber man denkt nicht daran, ihn zu entfernen. In den Straßen selbst trete ich auf verwesende Kaken und Hunde. Dies reicht hin, um sich einen Begriff von der heruntergekommenen, schmutzigen Stadt zu machen.“ Das Alles verhält sich nun ganz anders. Dr. L. Tobler hat sich in einem Brief über seine vierte Jerusalemsfahrt (Beilage zur A. Allgem. Zeitung, Nr. 357 von 1865) also vernehmen lassen: „Wenn man in unseren Tagen sich nicht sicher vor der Cholera fühlt, so ist man doch sicher vor räuberischen Anfällen auf den Straßen zwischen Jäsa und Jerusalem. Ich reiste allein auf ganz verschiedenen Straßen hin und zurück, ohne irgend einen Gedanken an Unsicherheit. Kann man das etwa im Neapolitanischen? Die Sicherheit in dieser Gegend Palästina's darf man vielleicht weniger der Polizei, die von Distanz zu Distanz, wenigstens von Jäsa

bis zum Bâb Wâdi Ali und in der Nähe von Jerusalem, Wachthäuser hat, verdanken als vielmehr einem gewissen moralischen Fonds der Araber oder ihrer Einsicht, daß die Sicherheit in ihr Land Geld bringe“.

Jâfa zählte 1864 bereits 15,000 Einwohner, jetzt umfaßt es noch mehr. Wie viel für die Reinlichkeit und für die Verschönerung von Jerusalem in den jüngsten Jahren geschehen sei, zeigen die Correspondenzartikel von dort in der A. Allgem. Zeitung, z. B. die in Nr. 305 vom Jahr 1859, 299 vom Jahr 1864, 127 und 179 vom Jahr 1866. Vergleiche die „Rückblicke auf die jüngste Geschichte Jerusalems vom Jahr 1856—1866 im „Ausland“, Nr. 23 vom Jahrgang 1866.

Als etwas sehr Dankenswerthes in dem Bover'schen Buche möchten wir noch die Vergleichenngen hervorheben, welche da und dort gegeben sind. Wir werden da z. B. beim Todten Meer, das von Jericho aus erreicht wurde, erinnert an den Neuenburger See mit der Ebene von Iverden, beim Tabor, an einem bestimmten Platz beim Aufsteigen zwischen Gestrüpp und Gebüsch, an den Roche de l'Ermitage. Ueber den See Genesareth wird uns gesagt: „Durch seine Ausdehnung sowohl als durch die Hauptlinien der Landschaft ähneln er besonders dem Neuenburger See, wenn man ihn von den Turagipfeln aus betrachtet. Er hat nicht das dunkle Azurblau des Meeres oder des Genfer See's, sondern ist eher etwas graublau, auch bemerke ich auf ihm Flecken, wie auf dem unsern.“ Das alte Bad bei Tiberias wird mit dem Schlosse Chillon verglichen.

Rottweil.

Wolff.

### Historische Theologie.

1. Das Spott-Crucifix der römischen Kaiserpaläste aus dem Anfange des dritten Jahrhunderts erläutert von Ferdinand Becker. Breslau, Mälzer, 1866. 8. 44 S.
2. Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches auf den Monumenten der Kirche der Katakomben erläutert von Ferdinand Becker. Breslau, Mälzer, 1866. 8. VI u. 128 S.

Zwei interessante Beiträge zur kirchlichen Archäologie oder, um mit Piper zu reden, zur „monumentalen Theologie“, d. h. zur Kunde des Geistes und Lebens der altchristlichen Kirche aus Denkmälern und Inschriften, — römische Reise Studien eines jungen protestantischen Theologen, dem es vergönnt war, nach Vollendung seiner theologischen Berufsstudien Rom, „die hohe Schule für alle Welt“, zu besuchen und dort „durch die Beschäftigung mit den Monumenten des höchsten christlichen Alterthums eine ihm fast völlig neue, von der bisherigen Universitätsbildung kaum irgendwie berührte Welt zu betreten“. Wenn der Verfasser (Vorrede zu 2. S. III) darüber klagt, daß auf deutschen Hochschulen der Stätten noch wenige seien, wo auch nur irgend etwas von monumentaler Theologie zu hören sei, und daß man besonders in Bezug auf die so unendlich reichen Fundgruben für die Kenntniß der Sitte, des Lebens und Glaubens der ältesten Kirche — die Katakomben — auf theologischem Gebiete meist nur Aeußerungen allgemeinsten Art höre: so wollen wir nicht untersuchen, ob und inwieweit diese Klage oder Anklage



begründet ist. Aber da nun einmal für das Studium der sogenannten monumentalen Theologie die Anschauung der Monumente das Erste ist und da nicht alle deutschen Theologen in der glücklichen Lage sind, sich diese, sei es an Ort und Stelle oder auch nur aus den kostbaren und seltenen Publicationen ausländischer Gelehrter, besonders der Italiener und Franzosen, in genügender Weise zu verschaffen: so können wir für solche, auch für einen größeren Leserkreis zugängliche, Mittheilungen, wie sie uns der Verfasser theils aus eigener Autopsie, theils aus den Arbeiten italienischer Forscher, besonders des Jesuiten Garucci und des großen Archäologen Cavaliere Giovanni Battista de Rossi, in den beiden vorliegenden Schriften bietet, nur dankbar sein. Wir möchten ihn bitten, durch weitere derartige „Handlangerdienste“, wie er selbst seine Arbeiten bescheiden nennt, unserem „Mangel“ zu Hülfe zu kommen; an der kritischen Sichtung und theologischen Ausnutzung des gewonnenen Materials werden sich dann „die streng wissenschaftlichen Theologen, besonders der deutschen und evangelischen Kirche,“ gewiß recht gern betheiligen.

1) Von den zwei vorliegenden Schriften enthält die erste die Abbildung, Beschreibung und Erklärung eines in den Ruinen der römischen Kaiserpaläste, am Westabhang des Palatin, 1857 aufgefundenen, jetzt im Museo Kircheriano zu Rom aufgestellten, erstmals durch den Jesuiten P. Garucci in der *Civiltà cattolica*, dann von P. Mozzoni in seinen *Tavole cronologiche critiche* und von Anderen publicirten Denkmals, eines sogenannten Graffits, d. h. einer Wandfrieselei, wie solche in Pompeji, Rom und anderwärts sich finden. Der unserige besteht aus zwei Theilen, einer Abbildung und einer griechischen Inschrift, beide von roher Hand mittelst eines Griffels in die Wand gekratzt; jene zeigt einen Gekreuzigten mit einem Esels- oder Pferdekopfe, daneben eine männliche Figur in anbetender Stellung, diese enthält die Worte *Ἀλεξάνδρου οὐβέρ[α] θεόν*, Alexamenos verehrt seinen Gott. Da nun eine derartige Gottheit in der gesamten heidnischen Götterlehre nicht vorkommt, da wir aber aus Tertullian (*Apolog.* 16; *ad nation.* I, 14) und Minucius Felix (*Octav.* 9) erfahren, daß den Christen im zweiten Jahrhundert ebenso wie früher den Juden heidnischerseits der Vorwurf der *εἰδωλολατρεία* gemacht wurde und daß damit der Hohn auf den Gekreuzigten und den Cultus des Kreuzes (*crucis ligna feralia colunt* bei Minucius ebend.) sich verband, und da wir endlich aus Tertullian, Irenäus, Hippolytus u. A. wissen, daß jedenfalls am Ende des zweiten Jahrhunderts, wenn nicht früher, Christen im kaiserlichen palatium sich fanden: so kann es kaum einem Zweifel unterliegen, daß wir in jenem Graffit ein Spottbild auf den gekreuzigten Christus vor uns haben, das ein heidnischer Page oder kaiserlicher Hausclavus zur Verhöhnung eines Christen Namens Alexamenos in die Wand des paedagogium, der Pagenschule, im römischen Kaiserpalaste einfrischte. Als Entstehungszeit ergeben sich mit Wahrscheinlichkeit die letzten Jahrzehnte des zweiten oder die ersten des dritten Jahrhunderts, also die Zeit des Ausgangs der Antonine oder des Septimius Severus und seiner nächsten Nachfolger. „In der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts haben sich ja die Gerüchte von unnatürlichen Verbrechen sowie unsinnigen Thorheiten der Christen verloren; so verstummt auch das Gerücht von der Anbetung des Eselskopfes nach Tertullian's Erwähnung. Nach dieser Zeit ist also auch die Entstehung dieses Gottbildes nicht mehr gut denkbar, wiewohl nicht völlig unmöglich“ (*S.* 34 f.). Da es wäre sogar nicht unmöglich, wenn gleich Referent dieß nur

als Vermuthung aussprechen möchte, daß bei dem „*Ἀλεξάνδρος*, der seinen Gott verehrt,“ statt an einen christlichen Pagen oder Hausclaven, wie der Verfasser meint, vielmehr an den Kaiser Alexander Severus (222—235) zu denken wäre, der, wie wir wissen, wegen seines religiösen Syncretismus und speciell wegen seiner Begünstigung orientalischer Culte, d. h. des Judenthums und Christenthums, die *conviciola* der spottlustigen Antiochener, Alexandriner und wohl auch Römer auf sich zog. Irgend ein roher Spötter, sei's nach Alexander's Sturz durch den Thracier Maximin oder auch noch zu des edlen und frommen Kaisers Lebzeiten, könnte über die Morgenandachten, die dieser in seiner Hauscapelle bei den Bildern von Apollonius, Christus, Abraham und Orpheus verrichtete, durch eine solche Wandfrigelei sich lustig gemacht haben. Doch möchte ich selbst auf diese Hypothese kein Gewicht legen, vielmehr eher in der Nachricht, daß Alexander Severus eine Abbildung Christi neben den Bildern anderer „tugendhafter Männer“ besessen, einen bestimmten Anhaltspunkt dafür sehen, daß um jene Zeit der alberne Vorwurf der *ὁριολατρεία* gegen die Christen nicht mehr vorkam, daß also auch unser Spottbild früher zu setzen sei.

Wer nun aber auch der hier um seiner Christusverehrung willen verhöhnte Alexamenos gewesen sein mag, ein römischer Kaiser oder ein christlicher Page oder Hausclave des kaiserlichen Palatiums, — daß derselbe nicht etwa selbst ein Bild des Christus crucifixus besessen und zu seiner Privaterbauung gebraucht hat, so daß wir in diesem Spottbild die caricirende Copie eines wirklich vorhandenen christlichen Crucifixes aus dem zweiten oder dritten Jahrhundert vor uns hätten, darin geben wir dem Verfasser völlig Recht gegenüber von der allzu neuen und kühnen Hypothese des Jesuiten Garucci, der in seinem confessionellen Eifer wider die „*innovatori*“ das Spotterucifix als einen willkommenen Beweis dafür zu verwerthen geneigt ist, daß bereits damals, im zweiten und dritten Jahrhundert, Crucifixe bei den Christen in Gebrauch gewesen. Das widerspricht allen geschichtlichen Zeugnissen, wonach bekanntlich Abbildungen Christi in christlichen Kreisen erst weit später vorkommen, das älteste bekannte Crucifix aber erst in einem syrischen Evangelien-codex vom Jahre 586 (f. S. 38). Nicht blos auf das Fehlen der Crucifixe in den Katakomben, auf Tertullian und den bekannten 36sten Canon der Synode von Elvira hätte sich der Verfasser berufen können (S. 42 f.), sondern namentlich auch noch auf denselben Heiden Cäcilius bei Minucius Felix, der Cap. 9 von der *ὁριολατρεία* der Christen redet, Cap. 10 aber das Nichtvorhandensein christlicher simulacra ausdrücklich bezeugt. Wie die ältesten Bilder Christi, von denen wir wissen, nicht in der Kirche, sondern bei Heiden und halbheidnischen Gnostikern sich finden, so ist also die älteste uns bekannte Darstellung des crucifixus ein Spottbild von der Hand eines Heiden, — in der That, wie der Verfasser S. 44 bemerkt, eine treffende Illustration zu dem Worte des Apostels, daß die Predigt von dem Gekreuzigten den Griechen eine Thorheit sei, aber auch eine Mahnung an die gegenwärtige Welt, daß „das letzte Bild des Gekreuzigten nicht wieder möge eine Caricatur werden!“ (S. 44)

2) Die zweite, noch umfassendere und durch ihren Gegenstand wie die Art seiner Behandlung, besonders durch die zahlreichen erläuternden Abbildungen noch werthvollere Schrift desselben Verfassers führt uns aus den römischen Kaiserpalästen am Fuße des Palatin hinab in die Katakomben, „diese großen Niederlagen nicht blos der Leiber der theueren Märtyrer und Streiter aus der Helden-

zeit der Kirche, sondern eines guten Stückes Geschichte jener Tage überhaupt" (S. III). Wie der Verfasser „von dem Bosio des 19. Jahrhunderts selbst, von G. B. de Rossi, mit außerordentlicher Zuverlässigkeit zu wiederholten Malen an die Stätten seiner Studien geführt wurde“, so ist es auch vorzugsweise „eine Mustermönographie aus der Feder de Rossi's“, nämlich dessen Abhandlung „de christianis monumentis exhibentibus“ im dritten Band von Pitta's „Spicilegium Solesmense“, welche Herrn F. Becker zu der Behandlung des altchristlichen Fischesymbols den Anlaß und einen Theil seines Materials bot, das er sodann durch eigene und fremde Forschungen, besonders aus Rossi's beiden neueren Werken, den *Inscriptiones Christianae urbis Romae septimo seculo antiquiores*, 1857—1861, und der *Roma sotterranea*, T. I, 1864, mannichfach zu ergänzen und methodisch zu verarbeiten gesucht hat. Das uns freilich ziemlich fernliegende, unter den alten Christen aber sehr verbreitete und beliebte Symbol des Fisches enthält ja — wie der Verfasser S. IV sagt — das feste Bekenntniß der ältesten Kirche zu Jesu Christi Gottheit und Messiaswürde (richtiger: zu Jesu Christo, dem Gottessohn und Weltheiland, denn nicht daß er der Messias, sondern daß er der *σωτήρ* ist, bildet hier den Hauptbegriff) und ebendarum „einen ermunternden Zuruf aus alten Tagen an unsere Zeit, im Glauben der apostolischen und altkatholischen Kirche zu beharren“ (S. IV).

So interessant und lehrreich uns aber auch die fleißige und klare, wenn auch mitunter vielleicht etwas zu breite, Auseinandersetzung des Verfassers gewesen ist, so können wir uns doch nicht mit allen seinen Resultaten einverstanden erklären. Ja, gleich der Ausgangspunkt der ganzen Untersuchung scheint uns verfehlt. Für das älteste aller bisher bekannt gewordenen Ichthys-Monumente nämlich hält der Verfasser ein erst neuerdings, im Jahre 1865, in einem bisher unzugänglichen Theile der römischen Katakomben, und zwar dem sogenannten Coemeterium Domitillae, aufgefundenes, nach de Rossi aus dem ersten christlichen Jahrhundert, nach Becker wenigstens aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts herrührendes Wandgemälde, das zwei auf einem Kubebett sitzende Personen, vor ihnen einen Dreifußtisch mit drei Broden und einem Fische, sowie noch eine dritte stehende oder gehende Person, wie es scheint, einen aufwartenden Diener, zeigt. Da es nun „eine einstimmig in den Schriften der Väter bezeugte Thatsache sei, daß das Bild des Fisches auf den christlichen Monumenten „Jesum Christum, Gottes Sohn, den Heiland,“ bedeute“, so will der Verfasser auch schon hier, bei dem uns vorliegenden Gemälde des höchsten christlichen Alterthums, diese Erklärung zur Geltung bringen. „Soll uns aber“ — schließt er weiter — „durch die Darstellung des Fisches auf dem häuslichen Dreifußtische unseres Gemäldes Jesus Christus vorstellig gemacht werden, so liegt die eucharistische Beziehung auf der Hand. Hatten wir zuvor das Resultat gewonnen, der Künstler wollte zwei Verstorbene in ihrem täglichen Leben darstellen, so müssen wir jetzt hinzufügen, wie ihnen ihr häusliches Mahl zum eucharistischen, zum Herrnmahle wird, oder (nimmt man hieran Anstoß) wie sie im häuslichen Kreise die coena Domini als Familienmahl feiern, daß ihnen ihr Haustisch zum Tische des Herrn wird, der Hausherr von seinem priesterlichen Rechte Gebrauch macht. Daß dieß ein lebendiges, wirklich aus dem Leben der Christen apostolischer Zeit (und wohl auch noch der Apostelschüler) gegriffenes Bild sei, wird selbst der im äußeren Kirchenthum befangenste Theolog kaum in Abrede stellen können“ (S. 8 ff., vgl. S. 114). Gegen diese Vorstellung des Verfassers

von der coena Domini als Familienmahl oder von dem zum eucharistischen Mahl werdenden häuslichen Mahle müssen wir entschiedenen Protest einlegen — nicht im Interesse des äußeren Kirchenthums, sondern in dem der geschichtlichen und exegetischen Wahrheit. Weder das Neue Testament noch die älteste Kirchengeschichte weiß etwas von einer solchen Vermischung des häuslichen Mahls mit dem eucharistischen; das *κλῶντες κατ' οἶκον ἄριστον*, Apgsch. 2, 46, sagt etwas ganz Anderes, der Apostel Paulus, 1 Cor. 11, 22. 33. 34, unterscheidet gerade sehr bestimmt zwischen dem häuslichen und eucharistischen Essen und bezeichnet die Vermischung beider als einen groben Mißbrauch; an die aus Tertullian bekannte Sitte der Nachcommunion oder die aus Justin bekannte Zubringung der Eucharistie an die Kranken durch die Diakonen wird hier wohl auch nicht zu denken sein. Es liegt aber auch durchaus kein zwingender Grund vor, das hier abgebildete Mahl überhaupt als ein eucharistisches Mahl zu fassen; denn daß anderwärts, z. B. auf dem S. 116 wiedergegebenen Bilde, der Abendmahlstisch mit einem Fisch und Brod erscheint, beweist doch nicht, daß nun überall, wo in christlichen Bildern ein Fischmahl zum Vorschein kommt, auch bei ganz anderer Umgebung dieselbe Deutung anzunehmen ist. Weit richtiger scheint uns vielmehr hier die Erklärung de Rossi's (S. 8): wir hätten auf dem vorliegenden Bilde eine der vielen Darstellungen des himmlischen Mahles vor uns, wobei die Speisen wie die Zahl der Personen das Zufällige und Wechselnde, der Gedanke an die Freude des Gastmahles der vorherrschende sei. Wir möchten speciell an die Parabel Luc. 12, 37 denken, wo vor den wachsam erfundenen Knechten der Herr selbst sich ausschürzt, sie zu Fische setzt, vor ihnen geht und ihnen dient. Der Fisch wäre also hier zunächst gar nicht Symbol Christi, sondern eben Bestandtheil eines und zwar immerhin luxuriösen Mahles, des himmlischen Herrnmahles, wobei die Knechte zu Fische sitzen (vgl. S. 7 u. 123, Anm.), — gewiß eine für ein altchristliches Grab ganz passende Darstellung. Ob dabei doch zugleich die Erinnerung mit hereinspielt, daß Christus selbst sich seinen Knechten in der himmlischen Mahlzeit, wie auf Erden im eucharistischen Mahle, als das wahre Lebensbrod und den lebendigen *ichthys* mittheilt, das würde von der Frage abhängen, wann und wie denn überhaupt das Symbol des Fisches als Bezeichnung Christi in der christlichen Kirche aufgekommen, und dann, in welche Zeit das vorliegende Katakombengemälde zu setzen ist. Unberechtigt aber ist jedenfalls der Schluß des Verfassers, daß der Fisch, weil sonst, so nothwendig auch hier schon auf einem aus dem Anfang des zweiten oder gar aus dem ersten Jahrhundert stammenden Bilde Christum bedeute und daß somit jenes Ichthysymbol bis in die älteste Zeit, am Ende gar bis ins apostolische Jahrhundert, zurückreiche.

Den sichersten Ausgangspunkt für die Erklärung und den chronologischen Anhaltspunkt für die Entstehung der altchristlichen Fischsymbolik geben uns offenbar nicht die Denkmale, weil bei diesen theils Entstehungszeit, theils Deutung vielfach zweifelhaft, sondern die ältesten darauf bezüglichen patristischen Zeugnisse. Dieß sind die bekannten, auch von dem Verfasser S. 10 erwähnten Stellen bei Clemens von Alexandrien, Origenes und Tertullian (de bapt. 1). Aus diesen Stellen, besonders aus der letzteren, so räthselhaft sie auch für den Uneingeweihten klingen mag (S. 10), ergibt sich mit Sicherheit, daß damals, also am Schluß des zweiten Jahrhunderts, in der abendländischen wie in der alexandrinischen Kirche ein doppelter Gebrauch des Fischsymbols vorkam. Den einen, ohne Zweifel älteren, weil biblisch



begründeten, können wir bezeichnen als den allegorischen oder parabolischen: die Fische in der Mehrzahl sind, auf Grund der bekannten neutestamentlichen Parabeln, die zum Theil wieder auf alttestamentliche Stellen zurückweisen, Symbol der Menschenseelen, die aus dem Ocean der Welt in das Netz des Reiches Gottes oder in das Lebensgebiet der Kirche Christi sollen gesammelt werden oder bereits gesammelt sind, also kurzweg, mit Tertullian zu reden, pisciculi = Christiani. — Hiervon ursprünglich ganz und gar verschieden, auch jeder biblischen Begründung ermangelnd ist dann aber der zweite, der sogenannte anagrammatische oder, wenn wir wollen, hieroglyphische Gebrauch zunächst des griechischen Wortes ΙΧΘΥΣ, dann auch der lateinischen Uebersetzung piscis, sowie des Fischbildes (gewöhnlich dann in der Einzahl) als einer mystischen, d. h. nur für die Eingeweihten verständlichen, der sogenannten christlichen Arcandisciplin angehörigen Bezeichnung Jesu Christi, einerseits nach seiner persönlichen Würde als des Gottessohnes, andererseits nach seinem Werke als des Heilandes. Ob nun die Entstehung dieses zweiten, des sogenannten anagrammatischen Gebrauchs lediglich aus einer Buchstabenpielerei, nämlich aus der Zusammenfassung der Anfangsbuchstaben einer altchristlichen liturgischen Formel oder eines uralten christlichen Bekenntnissymbols in ein Wort, zu erklären ist (der eigentliche Kunitausdruck für diese Spielerei ist jedoch nicht ἀναγρᾶμμα = Buchstabenumstellung, sondern notaricon oder notaria von nota, Abkürzung), oder ob dabei doch zugleich noch andere Motive, sei's christliche oder jüdische (א as Zeichen des Messias?) oder heidnische Reminiscenzen (der Fisch als religiöses Symbol in verschiedenen besonders vorderasiatischen Religionen) mitgewirkt haben, — dann ferner wann, wo, in welchen Kreisen die Entstehung dieses Buchstabenspiels und Geheimsymbols am wahrscheinlichsten zu denken sei, — das sind Fragen, über welche der Verfasser (S. 13. 17) ziemlich leicht hinweggeht. Da solche Spielereien, wie die ähnliche der sogenannten gematria oder Zahlendeutung u. dgl., zwar in jener Zeit vielfach sich finden, vorzugsweise aber in alexandrinischen (heidnischen, jüdischen, christlichen und besonders auch gnostischen) Kreisen geübt wurden, so liegt hierin wie in der Erwähnung des Fischsymbols bei den beiden Alexandrinern Clemens und Origenes doch wohl ein Fingerzeig, daß als Entstehungsort jener Darstellung Christi unter dem Bilde des Fisches wahrscheinlich Alexandrien, jedenfalls aber der griechisch redende Orient anzusehen sein wird, — als Entstehungszeit wohl die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts, wo Basilidianische und Valentinianische Gnosis mit ihrer eigenthümlichen Symbolik und Mythik oder der kirchliche Gegensatz gegen diese zur Entstehung eines solchen mystischen Geheimsymbols als kurzen Ausdruckes der Summa der kirchlichen *πίστις* am ehesten Anlaß geben konnte. Von da wird sich im Laufe des zweiten Jahrhunderts jenes Geheimsymbol nach Rom, Nord-Afrika und anderswohin verbreitet haben. Eher nach Rom als nach Alexandrien und zwar in den Anfang des dritten Jahrhunderts, ins Zeitalter Tertullian's und des Septimius Severus, wird dann wohl das berühmte sibyllinische Akrostich (Sibyll. lib. VIII, v. 217 seqq.) zu setzen sein, das zum ersten Mal die volle, ja noch durch einen Zusatz vermehrte Formel Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ υἱὸς σωτὴρ σωτὴρ enthält, — nicht als wäre der Verfasser jenes Akrostichs der Erfinder jener Formel oder gar der Urheber des Ichthysymbols, sondern so, daß der christliche Dichter jene Glaubensformel als eine in der Gemeinde bereits länger bekannte voraussetzt und bezeugt (vgl. S. 14 ff.).

So mag der doppelte Gebrauch des Fischesymbols, jener allegorische (pisculi = Christiani) und dieser anagrammatische (piscis = Christus), zunächst unabhängig von einander entstanden sein, der eine auf biblischem, der andere auf kirchlichem (wo nicht ursprünglich gnostischem) Boden; aber bereits bei Tertullian sehen wir auch schon die Combination beider Gedankenreihen. Dazu kommt dann aber als drittes Element noch eine Reihe weiterer, theils alt-, theils neutestamentlicher Typen hinzu, wobei gleichfalls der Fisch eine, wenn auch mehr nur secundäre, Rolle spielt. Zwar die Herbeiziehung des Wunderfisches aus dem Buche Tobia scheint erst einer etwas späteren Zeit anzugehören, sie findet sich erst bei Optatus von Mileve, Augustin und Prosper (S. 12 f.). Dagegen sehen wir auf einer Reihe von Katakombengemälden (I. S. 99 ff., Abschnitt V unserer Schrift) Fische und Brode oder auch Brodförbe, auch Fisch, Wein und Brod neben einander dargestellt als Bestandtheile von Mahlzeiten, in denen Beziehungen auf die evangelischen Speisungswunder oder auf die Fischmahle des Auserstandenen im Jüngerkreise (Luc. 24; Joh. 21) zu erkennen sind; beiderlei Mahlzeiten aber faßt die Kirche wieder als Typen oder Vorbilder theils des sacramentlichen, theils des himmlischen Mahls, wobei der Herr sein Brod und Fleisch, d. h. sich selbst, als das wahre Lebensbrod und den Fisch des lebendigen Wassers (panis ipse verus et aquae vivae piscis Christus, wie Paulinus sagt) den Gläubigen hier im eucharistischen Mahle, den Seligen dort beim himmlischen Abendmahle zum Genusse giebt.

Erst durch die richtige Unterscheidung und Verbindung dieser dreifachen Bedeutung, der allegorischen, anagrammatischen und typischen, gewinnen wir das volle und richtige Verständniß des altchristlichen Fischesymbols, wie es nun in der verschiedensten Weise in Bild und Schrift, bald allein, bald in Verbindung mit anderen Sinnbildern, auf Grabdenkmälern, geschnittenen Steinen und Siegeln, Gläsern, Lampen, Amuletten und Enkolpien sowie endlich auf den Wandgemälden der Katakomben erscheint. Nicht blos Christus und die Christen werden unter dem Geheimsymbol des Fisches dargestellt, sondern der ganze Reichthum der christlichen Heilsgedanken, die ganze Tiefe altchristlicher Mystik und Ethik wird in diesen Denkmälern aus der *ἐκκλησία μαρτυροῦσα*, der altkatholischen Märtyrer- und Bekenntniskirche, der vier ersten Jahrhunderte (denn seit der Mitte des vierten Jahrhunderts kommt diese Symbolik allmählich außer Brauch) bald in die einfachen Buchstaben *IXOYZ* oder in das einfache Bild eines Fisches zusammengefaßt, bald in einen Complex begleitender Sinnbilder (Anker, Vogel, Lamm, Kreuz, Brod, Schiff u.) auseinandergelegt: Jesus Christus, der Gottessohn, wie er in den Ocean der Vergänglichkeit, in das Meer des sündlichen Verderbens heilbringend herniedersteigt, wie er uns gleich wird, damit wir ihm gleich werden, wie er die Menschenseelen aus dem stürmischen und trüben Element des Welt- und Sündenlebens durch die Taufe in das Element des Lebenswassers versetzt, damit sie als die Fischlein, bald paarweise, bald in größerer Zahl, ihrem großen Fisch nachschwimmen, wie er selbst als Fischer den Fisch aus der Tiefe in die Höhe zieht oder durch seine Apostel als Menschenfischer allerlei Gattung Fische in die Rege seines Reiches fangen läßt, wie er den bösen Leviathan, den Teufel, mit dem Haken fängt und ihn zwingt, die von ihm verschlungenen Menschenseelen herauszugeben, wie er aber auch selbst wieder als der große, am Haken der Gottheit gefangene Fisch, als der *piscis magnus in sua passione decoctus* oder als der

piscis assus Christus passus, die ganze Welt mit seinem Fleische heilt und speist, wie er als der lebendige Fisch bald das ganze Schiff der Kirche auf seinem Rücken durchs Weltmeer trägt, bald, im Lebenswasser schwimmend, das eucharistische Brod und den Wein den Seinen zur Nahrung und Stärkung zuträgt, bald wieder selbst als Fisch neben dem Brod auf dem Abendmahlstisch vor dem segnenden Priester und der betenden Christin liegt und wie er endlich die Freuden der himmlischen Seligkeit den Seinen spendet, indem er wieder unter dem Bilde von Broden und Fischen sich selbst ihnen mittheilt — kurz, das ganze Geheimniß des christlichen Glaubens, Liebens, Hoffens, den Anfang, die Mitte und das Ende des Christenlebens und der christlichen Heilswconomie hat die altchristliche Phantasie in spielendem Ernst und tiefsinnigem Spiele unter dem vieldeutigen und beziehungsreichen, unserem modernen Bewußtsein freilich fernliegenden, dem Anschauungsfreie der antiken, südlichen, Küstenbewohnenden Völker aber an sich schon weit näher stehenden Sinnbild des Fisches in Wort, Bild und Poesie zur Darstellung gebracht. — Das Alles hat der Verfasser in übersichtlicher und in allem Wesentlichen wohlgeordneter Weise hier zusammengestellt und in einer Fülle von Denkmälern meist mit wohl gelungenen Abbildungen auch für ein größeres Publicum zur Anschauung gebracht. Auf manches Einzelne noch möchten wir bald zustimmend, bald auch ergänzend oder berichtend hinweisen, es ist ja bei solchen archäologischen Arbeiten das Detail niemals vollständig zu bewältigen; doch fehlt uns hier der Raum und wir glauben zum Schluß dem Herrn Verfasser den Dank für seine beiden Erstlingsarbeiten auf dem Gebiete der „monumentalen Theologie“ nicht besser ausdrücken zu können als durch den Wunsch, er möge denselben bald weitere folgen lassen.

Göttingen. *Wagenmann.*

De doctrina et sententiis Dionysii Magni, episcopi Alexandr.  
Dissertatio inauguralis, quam scripsit Theod. Foerster,  
Lic. theol. Berol., Wiegandt et Grieben. 1865. 47 p.

Dionysius, der Schüler des Origenes und Bischof von Alexandrien, ist eine interessante Erscheinung, in der wir eine lebenswürdige und maßvolle kirchliche Persönlichkeit an einer der einflußreichsten Stellen in Berührung mit den verschiedensten Bewegungen und Fragen des kirchlichen Lebens und Glaubens um die Mitte des dritten Jahrhunderts kennen lernen. Ihn zum Gegenstand monographischer Behandlung zu machen, ist ein glücklicher Gedanke. Sind auch die erhaltenen Reste seiner bedeutenden literarischen Thätigkeit nicht von großem Umfang, so gestatten sie doch die Entwerfung eines Bildes, welches sowohl den Mann hinreichend charakterisiren, als den Geist der Kirche seiner Zeit in mannichfaltiger und anziehender Weise reflectiren könnte. Der Verfasser obiger Dissertation geht nun auch seinem Helden mit Liebe nach und handelt auf Grund der erhaltenen Fragmente der Reihe nach von allen den Fragen, bei welchen Dionysius theilhaftig erscheint (1) über das Wesen des Sohnes — Streit der beiden Dionyse, 2) über Materie, Welt und Seele, gegen Epicur, 3) Rebertaufe, 4) Lapsi und Märtyrer, 5) über Fragen christlicher Sitte: Nsterfasten u. a. m., 6) über die Apokalypse und den Chiliasmus) und macht den Schluß mit einer Erörterung de moribus, natura, auctoritate Dionysii. Die Arbeit ist brauchbar, um die Theilnehmung des

Mannes an den kirchlichen Fragen seiner Zeit zu überblicken, macht aber doch noch sehr den Eindruck der Unreife, der durch das mangelhafte Latein noch gesteigert wird. Namentlich ist die Behandlung des ersten Abschnitts über den Streit der Dionyse eine ungenügende, der Klarheit und Schärfe ermangelnde. Im Abschnitt über die Apokalypse erklärt sich der Verfasser mit Recht gegen die willkürliche Annahme Hengstenberg's, als habe Dionysius später die Echtheit (d. h. die apostolische Abfassung) derselben anerkannt.

Grumbach.

B. Möller.

1. Die Bekenntnisse des heiligen Augustinus, aus dem Lateinischen übertragen von Georg Rapp. Vierte Auflage. Stuttgart, Biesching, 1863. 8. XV. u. 292 S.
2. Aurelius Augustinus' Bekenntnisse. Aus dem Lateinischen übersetzt von Dr. Friedrich Merschmann. Frankfurt a. M., Heyder und Zimmer, 1866. 8. XX. u. 403 S.

Augustin's Confessionen sind nicht leicht zu übersetzen, wie Jeder weiß, der sich schon daran versucht hat; ja eine vollkommen genügende deutsche Uebersetzung, die nicht bloß den Sinn so mancher schwierigen Stelle richtig trifft, sondern auch das ganze eigenthümliche Colorit dieses „einzigen Buches“, jene Mischung der einfältigen und ergreifenden Herzenssprache des Gebetes mit den Auswüchsen einer gekünstelten, oft spielenden Rhetorik, mit dem verschlungensten Periodenbau, den kühnsten Bildern, den gesuchtesten Paronomasien, und dann doch wieder den überall durchklingenden ernsten und feierlichen Psalmenton, den das Ganze durchwehenden Weihrauchdust heiliger Mystik, — eine Nachbildung, die das wiederzugeben vermöchte, ist wohl in jeder modernen Sprache geradezu unmöglich. An Uebersetzungsversuchen hat es nicht gefehlt in alter und neuer Zeit (Schönmann in seiner *bibliotheca Patrum latin. hist. lit.* Leipzig 1792, Bd. II, nennt italienische, spanische, portugiesische, französische, englische und deutsche Uebersetzungen, macht aber von deutschen nur eine einzige namhaft, Köln 1673; Walch in seiner *bibliotheca patristica*, ed. Danz, 1834, nennt vier deutsche); dennoch ist es nur in beschränktem Sinne wahr, was Bähr sagt (*Christlich-römische Theologie*, S. 237), daß die Confessionen als Erbauungsbuch fast in alle neueren Sprachen Europa's übergegangen sind. Ebenso wahr ist das Andere: sie sind unübersetzt und unübersetzbar. Dieß hindert uns nicht, macht uns vielmehr nur um so bereitwilliger, jeden neuen Versuch, das „goldene Buch“ auch solchen, denen der Genuß des Originals verschlossen ist, zur Lehre und Erbauung darzubieten, nach dem Werthe der Leistung gebührend anzuerkennen. — Unter den uns bekannt gewordenen deutschen Uebersetzungen aus den letzten drei Jahrzehnten (Zuchold, *biblioth. theol.*, p. 53, verzeichnet deren sechs) ist es die von G. Rapp, welche die größte Verbreitung, wenigstens in der evangelischen Kirche, gefunden zu haben scheint. Sie ist 1838 in erster Auflage erschienen, mit einem reichhaltigen Vorwort und Nachwort über Augustin's Leben und Geistesentwicklung vor und nach der Abfassung der Confessionen ausgestattet; sie zeugt von tiefem und liebevollem Eindringen in die Geistesart Augustin's und giebt eine nicht bloß lesbare, sondern auch geschmackvolle, von einem gewissen poetischen Hauch angewehte Reproduktion der Augustinischen Gedanken. Dabei beschränkt sie sich aber fürs Erste auf die Uebersetzung der



zehn ersten Bücher, während sie die drei letzten „als ein mit den Confessionen im engeren Sinn nicht zusammenhängendes besonderes Werk“ übergeht, und dann verfuhr sie, wenigstens in der ersten Ausgabe, mit großer Freiheit gegenüber von dem Original, das sie vielfach abkürzend zusammenzog oder bloß dem ungefähren Sinn nach wiedergab. Die späteren Auflagen, und besonders die vierte, haben mehr und mehr eine genauere und wörtlichere Uebereinstimmung mit dem Original angestrebt. Eine photographische Nachbildung des „wunderbar schönen und ergreifenden“, wenngleich nach unserem Geschmack etwas zu sentimentalen Bildes von A. Scheffer „Augustin und Monica am Gestade des Meeres“ ist der neuen Auflage als besonderer Schmuck beigegeben.

Das Bestreben des neuen Uebersetzers, Merschmann, war „bei möglichster Treue auf Verständlichkeit und deutschen Ausdruck gerichtet. Nur hat er den rhetorischen Ton, der weder dem Inhalt entspricht, noch dem Sinn des Lesers zusagt, so viel es bei dem Bestreben nach Treue möglich war, zu mildern gesucht“ (S. XIX). Dieses Streben ist nicht durchaus gelungen. Die Merschmann'sche Uebersetzung ist — so weit wir sie verglichen — zwar wörtlicher als die Rapp'sche, aber diese ist lesbarer, geschmackvoller, von tieferem Eindringen in den Geist und den eigenthümlichen Hauch des Originals zeugend. Auch im Einzelnen scheint es an richtigem und feinerem Verständniß des Textes bei Merschmann nicht selten zu fehlen, bisweilen auch an Pünktlichkeit, sei's des Uebersetzers, sei's des Correctors. Wir machen nur Einiges namhaft, gleich aus dem ersten Buch: S. 1, Z. 3 muß es statt „der Mensch“ heißen „ein Mensch“. Z. 13: das „soll“ verrückt den Sinn des Originals. S. 2: „durch die Verkündigung deiner Botschaft“ für *per ministerium praedicantis* ist ebenso eine unbefugte Abschwächung des Gedankens wie das „erwecktest“ für *inspirasti*. So 2, Z. 12: „auch“ vor „Himmel“ ist zu streichen. Z. 19: in *inferis* heißt nicht „in den Abgründen“. S. 3, Z. 29 ist die schöne Symmetrie in den zweimal drei Prädicaten: „tragend und erfüllend und bedeckend, erschaffend und erhaltend und vollendend“ zerstört. S. 4: *quoniam loquaces muti sunt* ist mißverstanden; es kann nicht heißen: „denn die Stummen werden reden“; vielmehr ist der Sinn: wer von Gott schweigt, der ist bei all' seiner (sonstigen) Beredsamkeit stumm, ist mit redendem Munde stumm. S. 4, Z. 1 v. u.: die lateinischen Worte *quo venias ad eam* sind mißverstanden. S. 5, Z. 5: *munda me* heißt nicht „verzeihe mir“; durch die Aufnahme der Lutherischen Uebersetzung wird hier der Zusammenhang verwischt. S. 8: *inveniendo non invenire te* ist schief wiedergegeben: „als daß er Etwas finde, ohne dich zu finden“. S. 9, Z. 7 muß es statt „sich“ heißen „mich“. S. 10, Z. 3: *expiare se ista* heißt nicht: „Das verliere sich“. S. 11, Z. 22 sind die lateinischen Worte *nec quibus volebam omnibus* ausgelassen, weshalb auch das „sie“ im Nachfolgenden beziehungslos ist. Z. 23: *memoria* heißt hier, wie bekanntlich oft bei Augustin, nicht „Gedächtniß“, sondern „Bewußtsein“, „Gedanken“. S. 12, Z. 15: *ut nach monere* ist unrichtig mit „damit“, *florere* undeutsch mit „blühen“ übersetzt. Ebend. Z. 1 v. u.: „lösten sich die Banden meiner Zunge“ undeutsch für: es löste sich das Band meiner Zunge. S. 16: „sie wollte lieber die Erde, in die ich später umgewandelt werden sollte, als das Ebenbild Gottes selbst hingeben“ ist falsch und sinnlos statt: den Erdenloß, aus dem ic. S. 18: *extrema condita tua* in der bekannten schwierigen Stelle Cap. 13 kann keinesfalls im Singular heißen „deinem geringsten Geschöpfe“. Ebend.: *at enim* braucht Au-

gustin oft in ironischem Sinn = scilicet, ja wohl mit Recht u.; „doch“ giebt keinen Sinn. S. 20: majorem vim habere ad discendum heißt nicht „mehr Kraft der Aneignung besitzen“, sondern „mehr wirken beim Lernen“. S. 22: agitur in foro heißt nicht „öffentlich dargestellt wird“, sondern „öffentlich auf dem Markt verhandelt wird“. S. 23: palmes cordis heißt nicht „Saat meines Herzens“; bei dieser Uebersetzung geht das ganze schöne Bild zu Grunde. — So sind uns fast Seite für Seite kleinere oder größere Irrthümer oder Ungenauigkeiten aufgestoßen. Ueberhaupt scheint die ganze Uebersetzung etwas rasch und leichtthin gearbeitet mit Hülfe der Raumer'schen Ausgabe und ihrer Anmerkungen. Der Uebersetzer hat wohl gethan, diese zu Grunde zu legen, aber es hätte ihm wohl angestanden, auch zu bekennen, in welchem Maße er sie ausgenutzt hat.

Göttingen.

Wagenmann.

Augustinus' Lehre vom Wunder. Ausführlich dargestellt von Pic. Fr. Nitsch. Berlin, Mittler u. S., 1865. IV u. 97 S.

Der Reichthum der vom Verfasser zusammengetragenen interessanten Aussprüche Augustin's, des Ersten, „der eine umfassende Theorie und Apologie des Wunderglaubens entwarf“, zeigt im vollen Maße die Berechtigung zu einer monographischen Bearbeitung vorliegender Art. Die Behauptung des Verfassers, daß so ziemlich Alles, was bis zum Anfange unseres Jahrhunderts zur Vertheidigung des Wunderglaubens gesagt worden ist, entweder implicite oder sogar schon explicite im Augustin stecke, dürfte wohl nicht zu viel sagen. Ausgehend von eigenen Begriffserklärungen Augustin's, welche durch andere Stellen desselben weiter erläutert und ergänzt werden, stellt der Verfasser im ersten Capitel den Begriff des Wunders nach Augustin fest, handelt im zweiten Capitel von der Thatsächlichkeit (Wirklichkeit) der Wunder (biblische; Fortdauer der Wunder in der Kirche; Wunder außerhalb der Offenbarungsgeschichte und der Kirche) und von den Arten der Wunder (göttliche und dämonische), im dritten von der Möglichkeit der Wunder, ihrer sowohl ätiologischen als teleologischen Begründung. Beigegeben sind S. 73—97 die Belegstellen im Urtexte in extenso, geordnet nach der Reihenfolge der tomi der Benedict.-Ausgabe. Die umsichtige und eingehende Untersuchung des Verfassers zeigt deutlich, wie sehr die hergebrachten Ausfagen über den Wunderbegriff Augustin's theils der Berichtigung, theils der näheren Bestimmung bedürfen und daß es namentlich ebenso unrichtig ist, zu behaupten, Augustin kenne nur relative und subjective Wunder, als irreleitend, mit Baur (Vorlesungen über d. christl. Dogmengesch. I, 2, 1866, S. 83) zu sagen, Augustin verbinde mit der Natur nicht den Begriff der Ordnung, Gesetzmäßigkeit und Nothwendigkeit, die Natur sei ihm gleichbedeutend mit dem Willen Gottes, und da nun der Wille Gottes völlig unbeschränkt sei, so gebe der Begriff der Natur ganz im Begriff der göttlichen Allmacht oder der göttlichen Willkür unter. Viel zutreffender sind die Auslassungen Neander's (Dogmengesch., herausg. von Jacobi, I, 328), bedürfen aber doch auch noch der näheren Bestimmung. Augustin ist weit entfernt davon, den allmächtigen Willen Gottes als schlechthin schrankenlose, absolute Willkür zu fassen, sondern, wie derselbe in Einheit mit dem Wesen Gottes gedacht wird — Gott ist nicht mächtiger als er selbst —, so findet derselbe auch an dem durch ihn selbst gesetzten Naturgesetz eine wirkliche Schranke, sofern dasselbe auch Ausdruck des göttlichen Willens ist, der sich nicht in sich selbst

widersprechen kann. Nur ist Augustin natürlich nicht der Meinung, in dem Naturgesetz den absoluten Ausdruck des göttlichen Willens zu sehen, vielmehr nimmt er die Gesetzmäßigkeit der Natur, als von dem kommend, a quo est omnis modus, numerus, ordo naturae, auf in die höhere Gesetzmäßigkeit des mit dem göttlichen Wesen identischen Willens, des allgemeinen planmäßigen Wirkens Gottes, so daß die Gesetzmäßigkeit der Natur allerdings nicht die höchste und ausschließliche Nothwendigkeit alles Geschehens ausdrückt, ebenso wenig aber willkürliche, ihrem eigenen Wesen widersprechende Eingriffe erfährt, sondern ihrer eigenen ursprünglichen Anlage und Bestimmung nach, also gesetzmäßig, offen bleibt für eine übergreifende Thätigkeit Gottes. Näher betrachtet, unterscheidet Augustin, abgesehen von dem weitesten Gebrauche des Wortes „Wunder“ für alle auffallenden und unerklärlichen Erscheinungen innerhalb des gewöhnlichen Naturlaufes, noch zweierlei: einmal nämlich „Ereignisse oder Wirkungen, deren Möglichkeit und Thatsächlichkeit objectiv auf gewissen bei der Schöpfung der Welt von Gott in die Dinge hineingelegten, aber nicht sofort actuell gewordenen Potenzen, subjectiv auf einer ungewöhnlichen Einsicht und Fähigkeit gewisser persönlicher Wesen (Engel, Dämonen, — die ägyptischen Zauberer im Dienste der letzteren) beruht, welche jene verborgenen Prädispositionen oder Samenverhältnisse erkannten und den verborgenen Samen ihrer außerordentlichen Gebilde in diejenige Lage zu bringen verstanden, in welcher er eben diese Gebilde hervorbringen mußte“. Dieß wären also relative Wunder, insofern hier die positive Möglichkeit in der Natur der Dinge selbst liegt und unter den erforderlichen Entwicklungsbedingungen wirklich wird. Sodann aber die eigentlichen Wunder im engsten Sinne. Hier wird allerdings über das Naturgesetz hinausgegriffen, „Gott läßt etwas Anderes an den Dingen geschehen, als worauf sie gleichsam positiv angelegt sind (aliud quam eorum quasi seminales rationes habent)“. In den Dingen liegt keine reale Ursache dieser Erscheinungen, sondern ihre Ursache ruht allein in Gott. Aber auch die göttliche Allmacht kann nichts an den Dingen geschehen lassen, wovon sie nicht wenigstens die passive Möglichkeit selbst in ihnen gesetzt hat, kann nichts aus den Dingen machen, dessen Unmöglichkeit sie vorherbestimmt hatte. Bei der ersten (simultanen — potentiellen) Schöpfung wurde in die Creaturen die Möglichkeit einer zwiefachen verschiedenen Entwicklung hineingelegt, nämlich einmal die Möglichkeit des successiven naturgesetzlichen Verlaufs des Entstehens, zugleich aber auch die (passive) Möglichkeit von Hervorbringungen, die mit Einem Schlage erfolgen sollten (wie man sieht, findet hier auch der „beschleunigte Naturproceß“ seine Stelle). Aus diesen Sätzen, deren weitere Ausführung wohl die wichtigste Partie in der vorliegenden Schrift ist, erhellt jedenfalls, daß Augustin wenigstens ein deutliches Bewußtsein der durch den Wunderglauben dem gesetzmäßigen Naturlauf gegenübergestellten wissenschaftlichen Aufgabe hatte.

Wenn Referent schließlich noch ein Desideratum berührt, das ihm geblieben ist, so geschieht dieß nicht, um den Dank für das Gegebene dadurch zu schmälern. Die in dem Abschnitt über die teleologische Begründung des Wunders (S. 67 ff.) besprochenen Stellen gehen alle darauf hinaus, das Wunder überhaupt nur als Zeichen zu fassen, insofern dadurch die Aufmerksamkeit auf Gottes Wesen und Wirken und auf die göttliche Offenbarung gelenkt werden soll. „Um des vorbandenen Stumpfsinns der Menschen willen mußte sowohl die objectiv Unabahnung und Begründung des Heils durch wunderbare Offenbarungsthatfachen

bewerkstelligt werden, als auch die subjective Aneignung des objectiv Offenbaren oder die Bedeung des Heilsglaubens in denen, welche nicht unmittelbare Werkzeuge der Offenbarung selbst waren.“ Wie alle hervorragenden Werkzeuge der göttlichen Offenbarung durch Wunder die Aufmerksamkeit und Theilnahme der Leute wecken mußten, so auch Christus. „Es wäre nämlich ungereimt gewesen, wenn dieser dergleichen, als er mittelbar durch Moses und Propheten verrichtet hatte, unmittelbar nicht gethan hätte. Ja, er mußte auch etwas Besonderes thun: von einer Jungfrau geboren werden, von den Todten auferstehen und gen Himmel fahren und dadurch seine göttliche Majestät erweisen.“ Es ist beachtenswerth und wir hätten dieß gern vom Verfasser weiter erörtert gesehen, daß in allen diesen Stellen der Gesichtspunkt unberücksichtigt bleibt, wonach z. B. das Wunder der Menschwerdung selbst, und was damit zusammenhängt, nicht bloß die Bedeutung eines *anagion* haben kann, sondern als Factum (inhaltlich) integrierendes Moment des Heilswerks selbst ist. Dieß findet natürlich seine Berücksichtigung in der Erlösungslehre Augustin's, wo Menschwerdung und Auferstehung nicht nach ihrer formalen Qualität als Wunder, sondern nach ihrer materialen Bedeutung gewürdigt werden. Indessen dürfte die Zurückstellung dieser factischen Bedeutung hinter die semeiotische überall da, wo er vom Wunder handelt, doch damit im Zusammenhang stehen, daß ihm überhaupt hinter der Gnadenlehre, auf welcher der Schwerpunkt ruht, also hinter der nach ewiger göttlicher Vorherbestimmung in den Menschen sich auswirkenden Gnade, die historische Vermittelung des Heils in Christo als das relativ zufällige (allerdings der Sache angemessenste) Mittel zurücktritt.

Grumbach.

W. Möller.

**Auxilius und Bulgarius. Quellen und Forschungen zur Geschichte des Papstthums im Anfange des zehnten Jahrhunderts von Ernst Dümmler. Leipzig, Hirzel, 1866. VI u. 162 S.**

Aus einer Bamberger Handschrift, welche bereits Roskirt (zu den kirchenrechtlichen Quellen des ersten Jahrtausends 2c., 1849), freilich in oberflächlicher und zum Theil irreleitender Weise, benutzt hatte und deren zahlreiche Citate aus Pseudoisidor neuerlich Hinschius zu seiner kritischen Ausgabe desselben herangezogen hat, theilt der Verfasser obiger Schrift, der jenen Codex Unteritalien und dem Ausgange des zehnten Jahrhunderts zuweist, eine Anzahl von Streitschriften mit, welche sich sämmtlich auf den Streit über Papst Formosus († 896) und die Gültigkeit der von ihm erteilten kirchlichen Weihen beziehen. Er weist überzeugend nach, daß die hier zum ersten Male bekannt gemachten zwei Bücher „in defensionem sacrae ordinationis papae Formosi“ so wie das gleichfalls noch nicht bekannte Buch „in defensionem Stephani episcopi (Neapol.) et praefatae ordinationis“, deren Verfasser in der Handschrift nicht genannt wird, denselben Verfasser haben, wie der bereits bekannte, auf denselben Gegenstand bezügliche Dialog „insensor et defensor“ (vollständig zuerst bei Morinus, *comm. de s. eccl. ordinationibus*), nämlich einen Priester Auxilius, wie er sich in dem diesem Werke vorangeschickten Briefe selbst nennt. Ebendenselben wurde auch bereits die nahe verwandte Schrift „de ordinationibus“ (bei Morinus a. a. O. u. d.) zugeschrieben, welche sich in der Bamberger Handschrift in erweiterter Gestalt wieder-



findet und aus welcher Dümmler die noch nicht bekannten Capitel mittheilt. Er findet in dem Verfasser einen Priester fränkischer Abstammung, der in Unteritalien sich niedergelassen, vielleicht den Priester Auxilius in Monte Cassino, der eine Auslegung der Genesis verfaßt hat. Es folgt Eugenii Vulgarii de causa Formosiana libellus, während eine zweite im Codex enthaltene Schrift desselben „in defensionem Formosi papae“, als bereits von Mabillon (*Analectt. vett. tom. IV*) edirt, hier keine Aufnahme gefunden hat. Dagegen theilt Dümmler noch eine Anzahl Briefe und Gedichte des Eug. Bulgarius mit, welche, obwohl von geringem Werthe und in grammatische und prosodische Spielereien auslaufend, auf die grammatischen und poetischen Studien der Zeit in Italien Licht werfen. Merkwürdig auch, daß der Verfasser in einigen dieser Gedichte demselben Papst Sergius III. kriechende Lobeserhebungen weihet, den er in den Streitschriften so scharf angreift. Dunkel bleibt auch das von Dümmler berührte Verhältniß der bereits bekannten „*investiva in Roman*“ (wie die anderen erwähnten Schriften zu finden bei Migne, Bd. 129) zu den genannten Streitschriften, mit denen sie sich nahe berührt. — Den genannten Texten hat Dümmler vorausgeschickt: I. eine historische Darstellung der betreffenden Streitigkeiten: Papst Formosus und die auf ihn bezüglichen Synoden, II. eine Erörterung der in diesem Streit zur Sprache kommenden kirchenrechtlichen Streitpunkte, III. u. IV. die Untersuchung über die genannten Streitschriften, ihre Verfasser und die sich ergebenden historischen Data, V. eine genaue Beschreibung des Bamberger Codex, — Alles mit der an den historischen Arbeiten des Verfassers genugsam bekannten Sorgfalt, Sauberkeit, Erschöpfung und Beherrschung des Details. — Die mitgetheilten Streitschriften haben sämmtlich — woraus sich die Zeit ihrer Abfassung ergibt — zu ihrer Voraussetzung die gewaltthätigen und rücksichtslosen Maßregeln des Papstes Sergius III. (904—911), welcher, nachdem durch Johann IX. das Andenken des von Papst Stephan VI. (VII.) noch im Tode geschändeten Papstes Formosus rehabilitirt war, auf die Beschlüsse Stephan's wieder zurückging, alle durch Formosus ertheilten kirchlichen Weihen für ungültig erklärte, die betreffenden Geistlichen degradirte, ja sie nöthigen wollte, sich noch einmal weihen zu lassen, und diese Bestimmungen in der ganzen Kirche zur Geltung zu bringen suchte. Die Schriften werfen theils neues Licht auf die betreffenden historischen Vorgänge, theils und namentlich auf den Kampf verschiedener kirchenrechtlicher Grundsätze (so z. B. des mehrfach verletzten, aber in der Rechtsanschauung noch keineswegs obsolet gewordenen Grundsatzes von der Unrechtmäßigkeit des Uebergangs von einem Bisthum in ein anderes) und auf die durch die rücksichtslosen Ansprüche einer päpstlichen Autorität, die doch selber nur der Spielball persönlicher und politischer Parteiinteressen ist und in ihren Vertretern sich selbst bekämpft, hervorgerufene Verwirrung und Bedrückung der Gewissen. „Es lag auf der Hand, welche heillose Verwirrung der Gewissen daraus hervorgehen, wie viel Unschuldige davon betroffen werden mußten, wenn man die Weihen des Formosus, folglich auch die Johann's IX., Benedict's IV. und anderer Päpste (als von jenem geweiht), sowie überhaupt ihre geistlichen Amtshandlungen insgesamt für ungültig erklären wollte. Der Erfolg konnte nur eine allgemeine Verwüstung und Entheiligung gleichsam der italienischen Kirche sein.“ Dieß macht freie Zungen. Männer wie Auxilius und Bulgarius, welche zu den Betroffenen gehören und das *quidquid delirant reges, plectuntur Achivi* auf sich anwenden mochten, können für die materiellen Streitpunkte, die Berechtigung ihrer Weihen

und weiter zurück die Rechtmäßigkeit des Pontificats des Formosus nicht eintreten, ohne der dogmatisch überkommenen Ehrfurcht vor dem römischen Stuhle Grenzen zu ziehen. In den natürlicher und wärmer geschriebenen Schriften des Auxilius läßt sich die ganze Scala verfolgen von demüthiger Vorstellung und Klage („auch der Slave schreit zu seinem Herrn, daß er nicht unschuldig geschlagen werde“) bis zu kräftiger Bekämpfung des empfundenen Unrechts und der Schädigung heiliger Interessen, von der Berufung *a papa male informato ad melius informandum* bis zur Gehorsamsverweigerung unter Nichtachtung der Excommunication und bis zum Verlangen eines allgemeinen Concils unter Mitwirkung der Kaiser (so auch bei Vulgarius), ja bis zur Berufung auf den ewigen Richter, vor dessen Augen Alles offenbar ist und der einem Jeden vergilt nach seinen Werken. Statt einer interessanten Blumenlese, die sich liefern ließe, wenn der Raum es gestattete, schließe ich mit der Apostrophe des Auxilius an den heil. Petrus und den Herrn: *O beatissime apostolorum princeps, scimus profecto, quia propter nimias offensiones recessit zelus tuus de sanctuario nominis tui. Vicarii tui, pastores nostri ad instar ludentium puerorum invicem se certant deponere et anathematis nexibus se obligare non verentur et, quod est deterius, antiquas plurimorum ordinationes episcoporum irritas facere pro nihilo ducunt. Exurge — quare obdormis, domine? — exurge precibus apostoli tui Petri, cui promittere dignatus es, ut portae inferi non praevalcant adversus ecclesiam tuam, quam illi ad regendum committere voluisti. Exurge et judica causam tuam et ne obliviscaris voces quaerentium te.*

Grumbach. *Verlag von J. Neumann, Neudamm.* W. Möller.

Die Familie Schönberg-Cotta. Ein Charakter- und Sittengemälde aus der Reformationszeit. Aus dem Englischen übertragen von Charlotte Philippi. Autorisirte Uebersetzung. Basel, F. Schnei-  
der, 1866. 2 Bände. VI. u. 373 S. und 410 S.

Wir denken keiner Rechtfertigung zu bedürfen, vielmehr den Dank unserer Leser zu verdienen, wenn wir hier unter der Rubrik der historischen Theologie auch einen historischen Roman von Frauenhand erwähnen und ihn der Beachtung des theologischen wie nicht-theologischen Publicums empfehlen. Er bezeichnet sich selbst als ein Charakter- und Sittengemälde aus der Reformationszeit, und wenn es wahr wäre, was behauptet worden ist, so würden demselben sogar neu entdeckte Quellen, Familienpapiere aus dem 16. Jahrhundert, die durch eine hohe Person aus Thüringen nach England gekommen sein sollen, zu Grunde liegen. Offenbar ist das nicht richtig. Vielmehr ist es lediglich das sonst bekannte Quellenmaterial der deutschen Reformationsgeschichte, was den geschichtlichen Rahmen geliefert hat, in welchen dann die mit dichterischer Freiheit componirte Familiengeschichte eingefügt ist. Diese hat zum Gegenstand eine erst zu Eisenach, später zu Wittenberg wohnhafte Familie eines Buchdruckers Cotta, welche in der männlichen Linie mit jener Wohlthäterin Luther's, Frau Cotta zu Eisenach, verschwägert ist, in der weiblichen von einem alten hussitischen Adelsgeschlecht (von Schönberg) aus Böhmen abstammt und die durch verschiedene ihrer Glieder zu Martin Luther, zu Katharina von Bora und anderen aus der Reformationsgeschichte bekannten Persönlichkeiten in Beziehung gesetzt wird, so daß sich in den angeblich von ver-

schiedenen Familiengliedern geführten Tagebüchern eine durchgehende Perspective auf die Hauptmomente der Lebensgeschichte Luther's und der deutschen Reformationsgeschichte eröffnet.

Das englische Original des Werkes ist, wie die Uebersetzerin im Vorwort mittheilt, von einer auch sonst durch schriftstellerische Arbeiten bekannten Dame verfaßt, zuerst in einer christlichen Zeitschrift Schottlands, dann in einer Separat-Ausgabe erschienen und hat gleich bei seinem ersten Erscheinen in England wie in Deutschland viele Anerkennung gefunden. Hauptzweck der Verfasserin war, den besondern Segen anschaulich zu machen, der für das christliche Familienleben aus dem Werk der Reformation hervorgegangen ist. Ueberhaupt aber dürfte, wie die Uebersetzerin mit Recht bemerkt, nicht leicht eine andere historische Novelle uns ein getreueres und lebendigeres Gemälde der aufkeimenden Principien der Reformation vor Augen stellen, nicht leicht eine Reformationsgeschichte das tiefe Sehnen aufrichtiger, nach Wahrheit und innerem Frieden dürstender Seelen — und im Gegensatz dazu zugleich die damaligen Zustände der römischen Kirche, die Irrthümer und Qualen der unevangelischen Heilslehre, der mönchischen Askese und des falschen Heiligkeitstrebens, die unnatürliche Zerreißung der heiligsten Familienbände, die Beschwerung der Gewissen durch menschliche Satzungen, den Schutt eines finstern Aberglaubens und oft auch empörenden Unglaubens, worunter der Kern und Stern des Evangeliums begraben lag, mit so treffenden, ergreifenden und eindringlichen Zügen schildern wie die naiven Chroniken der Familie Schönberg-Cotta. In der That ist das Buch — wie eine theologische Auctorität ersten Ranges sich darüber äußert — besser im Stande, das, was wir an der Reformation haben, was insbesondere auch die christliche Frauenwelt und das Familienleben ihr zu danken hat, in allgemein faßlicher Weise einzuprägen, als dicke Bände der Polemik und Apologetik. Niemand, der offenen Sinn für das Wahre und Edle hat, wird es unbefriedigt und ohne Gewinn für Geist und Herz aus der Hand legen, und insbesondere dürfte es auch ein passendes Festgeschenk für junge Leute wie für Erwachsene beiderlei Geschlechts sein, sowie eine erwünschte Vorbereitung zu dem bevorstehenden 350sten Jubeljahr der Wittenberger Reformation.

Göttingen. Wagenmann.

Andreae Hyperii, celeberrimi quondam theologi Marburgensis, de methodo in conscribenda historia ecclesiastica consilium, nunc primum edidit G. J. Mangold, theol. Dr. et P. P. O. Marburgensis. Marburgi Elwert, 1866. 19 p.

Aus den Schätzen der Wolfenbütteler Bibliothek giebt der Verfasser in vorliegender Gelegenheitschrift einen interessanten und dankenwerthen Beitrag einerseits zur Kenntniß des von ihm schon früher (Deutsche Zeitschr. f. chr. Wissenschaft und chr. Leben, 1854, Nr. 30—32; Herzog's Real-Encycl. Bd. VI, S. 356 ff.) bearbeiteten Marburger Theologen Hyperius, andererseits zur Entstehungsgeschichte der Magdeburger Centurien. Da der literarische Nachlaß sowohl von Matthias Flacius als von Wigand nach Wolfenbüttel gewandert ist, so hat die in älterer und neuester Zeit viel verhandelte Literaturgeschichte des Erbsingenswerks der protestantischen Kirchengeschichtsdreißigung (das Verzeichniß S. 6 siehe sich noch mehrfach erweitern) dorthin gewiß noch manche Bereicherung zu erwarten. Hier er-



halten wir zunächst eine Beschreibung eines dortigen Papiercodex, der verschiedenerlei Vorarbeiten, Acten, Correspondenzen, Collectaneen, namentlich auch Gutachten auswärtiger Gelehrten in Betreff des beabsichtigten Geschichtswerks enthält, so von Gottschalk Prätorius, von dem Heidelberger Juristen Franz Balduin, von Thamer (*tractatus de conscribenda historia ecclesiastica*: sollte damit vielleicht Theobald Thamer gemeint sein, der freilich damals, 1556, schon auf katholischen Bahnen wandelte?), insbesondere aber von Andreas Hyperius in Marburg ein im Jahre 1556 geschriebenes *consilium de methodo in conscribenda historia ecclesiastica*. Von letzterem giebt Mangold (S. 7—19) einen wortgetreuen Abdruck. Ist es schon interessant zu sehen, wie die Magdeburger Gnesio-lutheraner für den Zweck ihres großen geschichtlichen Werkes auch mit einem Theologen von völlig verschiedenem confessionellen Standpunkt und theologischer Richtung wie Hyperius in Verhandlung treten, so interessirt es uns doppelt, zu hören, wie gerade dieser erste theologische Encyclopädist und Methodolog des sechzehnten Jahrhunderts, der in seinen in demselben Jahr 1556 erschienenen vier Büchern *de recte formando theologiae studio* zum ersten Male die Grenzen und Aufgaben der verschiedenen Disciplinen evangelischer Theologie festzustellen versuchte, die Aufgaben des Kirchenhistorikers gefaßt hat. Da läßt sich freilich nun nicht verkennen, daß dieses *consilium* des Hyperius manche sehr verkehrte Rathschläge enthält, die denn auch glücklicherweise von den Centuriatoren nicht befolgt worden sind. Wenn uns schon die Eintheilung der Geschichte nach Jahrhunderten als eine äußerliche und gewaltthätige Zerschneidung des Fadens der geschichtlichen Entwicklung erscheint, so will Hyperius die Kirchengeschichte nicht nach Centurien wie die Magdeburger, auch nicht nach Jahren wie nachher Baronius, sondern nach halben Jahrhunderten oder Quinquagenen eintheilen, weil dies dem Zeitraum, von welchem der einzelne Mensch ein Bewußtsein und eine Erinnerung habe, am besten entspreche (statt *indicare* ist offenbar nicht *blos* Zeile 1, sondern auch Zeile 3 zu lesen *judicare*). Innerhalb dieser 50jährigen Perioden will dann Hyperius den geschichtlichen Stoff gliedern nach den Kategorien des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen oder, wie er auch sagt, nach Analogie der Eintheilung mathematischer Größen in Körper, Flächen und Linien, in eine *pars I de ecclesia universali*, *pars II de ecclesiis singularibus*, *pars III de personis*. Die allgemeine Kirchengeschichte jeder Periode soll wieder nach Vorausrichtung einer chronologischen Uebersicht in sieben Abschnitte (*doctrina*, *institutio ecclesiastica* h. e. *caeremoniae atque *εὐραγία**, *contentiones atque haereses*, *concilia et synodi*, *publica pericula propter contemptam religionem*, *publica beneficia ob excultam ac restitutam religionem*, *extraordinaria*), die specielle und Personalkirchengeschichte in je zwei Unterabtheilungen zerfallen, so daß wir im Ganzen (statt 16, wie in den Centurien) 12 Abschnitte in jeder Periode erhielten. Dieses hält Hyperius für die natürlichste und zweckmäßigste Eintheilung der Kirchengeschichte (*naturae ductum quam proxime sequimur nec non methodum —, quae ad perspicue docendum longe est accommodatissima*) und giebt ihr den Namen der „analytischen Methode“ (S. 18). Wir werden darin mehr den unpractischen Vorschlag eines äußerlich schematisirenden Theoretikers als den ausgereiften Gedanken eines wirklich sachverständigen Sachmannes erkennen. Dennoch enthalten die Vorschläge des Hyperius nicht *blos* im Einzelnen manche treffende Bemerkung, sondern es ist auch jene proponirte Dreitheilung insofern höchst



bedeutsam und für die protestantische Geschichtsbetrachtung charakteristisch, als darin das für die Kirchengeschichte so wichtige specialgeschichtliche und biographische Moment, die Bedeutung der Landeskirche und der christlichen Persönlichkeit für die evangelische Kirchenentwicklung und Geschichtsbetrachtung, zum ersten Mal entschieden hervorgehoben ist. Und wenn anderwärts auf Chronologie und kirchliche Geographie als nothwendige Hilfswissenschaften hingewiesen, wenn auf quellenmäßige Behandlung als erstes Erforderniß des Historikers gedrungen, wenn der von den lutherischen Centuriatoren einseitig bevorzugten *Lehrgeschichte* die kirchliche *εἰσαγωγή*, d. h. die Geschichte des christlichen Lebens, als zweites gleichberechtigtes Moment an die Seite gestellt wird (S. 8): so liegen hierin Andeutungen, die freilich erst in weit späterer Zeit von der kirchlichen Historiographie in ihrer Berechtigung erkannt und practisch verwerthet worden sind. So verdient die Mittheilung dieses Actenstückes wirklichen Dank und wir hätten nur gewünscht, diese allgemeinen Gesichtspunkte von dem Herrn Herausgeber weiter entwickelt zu sehen.

Göttingen.

Wagenmann.

### Systematische Theologie.

Ueber die universale Bedeutung der Bibel. Academische Antrittsrede, gehalten in der Aula der Universität zu Basel am 12. Mai 1865 von Hermann Freiherrn von der Golz, Vic. und außerord. Professor der Theologie. Basel, Bahnmaier, 1865. 22 S.

In dieser apologetisch gearteten Abhandlung hebt der Verfasser mit warmer, edler Beredsamkeit in freier Ueberschau die universale Bedeutung der Bibel in dem Sinne heraus, daß sie Urkunde heiliger, ewiger, allgemein-gültiger Wahrheit ist für alle die religiöse und sittliche Bestimmung des Menschen betreffenden Fragen, und erweist dieselbe an der Lehre der Schrift wie an der heiligen Geschichte, deren Urkunde und Denkmal sie ist und in der sie die Entwicklung der göttlichen Erziehung des Menschengeschlechts darstellt. — Im Anschluß daran erörtert der Verfasser die besondere Aufgabe, die der biblischen Wissenschaft der Situation der Gegenwart, ihren Bedürfnissen und Kämpfen gegenüber, aus dieser Bedeutung der Bibel erwächst, welche in diesem Sinne theils gegen die Angriffe der naturalistischen Weltanschauung zu vertheidigen, theils mit ihrem verborgenen Schatz dem Bewußtsein der Zeit und ihrem reichen Leben nach dem ganzen Kreis seiner Beziehungen zu vermitteln ist.

Böhmig.

Dr. phil. Meter.

Die Idee der Unsterblichkeit, von Joh. Huber. 2. Aufl. München, Lentner, 1865. VI u. 192 S.

In edler und anziehender Sprache, auch für einen weiteren Leserkreis geeignet, wird uns hier die Idee der Unsterblichkeit und der ewigen Aufgabe des Menschen dargelegt, — dem Theologen ein in unserer Zeit doppelt erfreuliches Zeichen, daß sich die bessere Philosophie kraftvoll und entschieden bewußt ist, wie sie gleich dem Christenthum stehen und fallen muß mit der idealen Auffassung des mensch-

lichen Lebens, welche der rohe Empirismus, dem nur Secirmesser und Fernrohr Bürgschaften der Erkenntniß des Lebens im Mikrokosmos und Makrokosmos sind, jetzt wie zu allen Zeiten, nur anmaßender und lärmender, als längst überwunden verlachen möchte.

Der Herr Verfasser giebt zuerst (S. 1—74) positiv die Wurzeln eines Unsterblichkeitsglaubens. „Er ist nichts, was dem Menschen als Sinnenwesen nahe liege. Denn Alles in der sinnlichen Welt sinkt, nachdem es seinen Höhepunkt erreicht hat, und als Glied der physischen Welt ist der Mensch unendlich klein und machtlos. Die Stimmung der Erhabenheit der Natur gegenüber, trotz diesem Verhältniß, ist nur durch eine andere Seite des menschlichen Lebens zu erklären, — durch die Potenz des Unendlichen, Unbedingten, Ewigen, die nur leugnen kann, wer in dem Sinnlichen verloren ist.“ — Der Theolog würde hinzufügen, die Unsterblichkeit sei nicht dem Wissen, welches auf dem Zeugniß der Sinne, dem Gedächtniß, dem Verstande beruht, sondern nur dem Glauben erkennbar, der das Nichtsichtbare erfäßt, auf dem Zeugnisse des geistigen Lebens, dem Gewissen, dem religiösen Gefühle, der Vernunft beruht.

„Die Idee der Unsterblichkeit kann nur aus einer dem Menschen verliehenen Anlage stammen, — daraus, daß der Wandelbarkeit des Sichtbaren, der Nothwendigkeit in der Natur, der Relativität des Körperlichen gegenüber sich die zeitüberwindende Macht, die Freiheit, die Unendlichkeit des innerlichen geistigen Lebens ihrer selbst bewußt wird. Die Gedanken Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, in sich zusammenhängend, können verdunkelt sein, aber nicht verloren im Menschengeniste. Aber weil der Geist wesentlich seine eigene That ist, nicht geschenkt, sondern erobert sein will, ist die Unsterblichkeitsgewißheit kein physisches Attribut, sondern auch eigene That der Erhebung.“

Schon hier möchten wir bemerken, daß demgemäß mit der Idee des Menschen die Unsterblichkeit unmittelbar zusammenhängt, daß, so weit noch Zusammenhang mit dieser Idee vorhanden ist, also überall im empirischen irdischen Leben, auch der Zusammenhang mit ihr nicht kann gelöst sein, — daß er verdunkelt sein wird, je weiter der Einzelne von dieser Idee sich entfernt, — daß also, gesetzt den Fall, daß Jemand ganz von diesem Zusammenhang gelöst würde, wie sich die Kirche es in der ewigen Verdammniß denkt, ein Zusammenhang mit der Unsterblichkeit ebenfalls nicht mehr gedacht werden könnte; ebenso, daß Gewißheit der Unsterblichkeit deßhalb nur da sein kann, wo die Idee des Menschen wenigstens principiell realisirt ist, also für den Christen in dem Wiedergeborenen.

Weiter sucht der Herr Verfasser (S. 10—49) nachzuweisen, daß, wenn auch nur als Ahnung irgend ein Unsterblichkeitsgedanke überall mit der höheren religiösen Auffassung verbunden gewesen sei. Er giebt eine gedrängte Skizze der alten Völker, wobei die Erwähnung der Chinesen und der Buddhisten befremdet; wie weit der Herr Verfasser Recht hat, auch sie zu den Zeugen für Unsterblichkeit, wenn auch in sehr weitem Sinne, zu rechnen, vermag Referent nicht zu beurtheilen.

„Die Unsterblichkeitsidee,“ so folgert der Verfasser weiter, „kann nur im geistigen Selbstbewußtsein wurzeln, in dem Erfassen des Unendlichen und Absoluten, der Freiheit und Ewigkeit begründet sein.“ Wir möchten hinzufügen: in dem Begriffe creatürlicher Persönlichkeit, die erst in der Einheit mit der absoluten Persönlichkeit vollendet ist, also in der religiösen und ethischen Anlage des Menschen, die ihn absolut über die sonstige irdisch-animalische Schöpfung hebt.

„Weil so Persönlichkeit die Grundlage der Unsterblichkeitsidee ist, kann derselben eine Unsterblichkeit in den Nachkommen oder Schülern, im Nachruhm, ja auch in dem Aufgehen im Absoluten nicht genügen. Persönliche Fortdauer ergiebt sich als Forderung, wie sie auch in Kant's Idee des absoluten Fortschritts zur Idee hin gegeben ist.“ Auch hier ist der Gedanke völlig richtig, sobald man einen Zusammenhang des Individuums mit seiner Idee, einen Fortschritt zu ihr hin, voraussetzt. Wo aber die Persönlichkeit des Menschen sich dem Principe des Materiellen, der *σάρξ* und ihrer *γῆρα*, immer völliger hingiebt, schwindet das Recht dieses Gedankens.

„Nach dieser positiven Grundlage wendet sich der Verfasser (S. 74 bis Ende) dazu, die Schwierigkeiten, die sich dem Gedanken einer Fortdauer nach dem Leibes-tode entgegenstellen, und die Einwürfe dagegen zu entkräften, indem er zuerst die empirisch-physiologischen, dann die psychologischen, dann die ethischen, endlich die speculativ-metaphysischen Bedenken betrachtet.

„Die erste Klasse von Einwänden vergißt, was keine tiefere Betrachtung des Menschenlebens verkennen kann, — daß dem übersinnlich-geistigen Auge eine übersinnlich-geistige Welt entspricht, wie dem sinnlich-äußeren Auge die sinnlich-äußere Welt, — daß der Geist, die moralische Welt kein Object der Naturwissenschaft sind. Das leibliche Leben ergiebt sich als Mittel, das Geistesleben als Zweck, und so kann das Aufhören des Leibeslebens die Seele wohl an der Erscheinung in der sinnlichen Welt hindern, aber weder an der Fortdauer noch daran, sich aufs Neue ein Organ zu bilden. Und so gewiß der Einfluß des Leibeslebens auf das Geistige ist, so gewiß der des Seelenlebens auf das Leibliche. Ja, in dem Objectiviren des leiblichen Lebens im Bewußtsein, in dem Ueberwinden des Sinnenlebens in der Sittlichkeit, zeigt sich die Herrschaft des geistigen Lebens über das sinnliche. Ebenso zeigt sich das Uebergreifen der Seele über das Leibesleben in dem Fortentwickeln nach der Zeit leiblicher Reife, mit der das animalische Leben fertig ist, in der Geistesfrische im Alter, wie das Alter an sich ein peripherisches Absterben ist, in welchem sich central innerliche Verjüngung hervorarbeitet. — So müßte selbst der Materialismus auf ein unverwüßliches Seelenatom hinauskommen, das sich an sich sehr wohl in neue Wirksamkeit gesetzt denken ließe, so freilich nicht Unsterblichkeit, aber ein Analogon darbietend.“

So wird, was das Christenthum als Axiom setzt (Matth. 10, 28), sich stets aufs Neue bewähren, daß das geistige Leben des Menschen mit der Leiblichkeit nicht verschwinden kann. Wir möchten statt alles Andern darauf hinweisen, daß eben in dem Selbstbewußtsein und Gottesbewußtsein, also darin, daß der Mensch nicht wie das Thier sich als Einzelnes dem Einzelnen gegenüber weiß, sondern als Persönlichkeit der absoluten Persönlichkeit gegenüber und mit ihr verbunden, an sich die Unmöglichkeit liegt, daß der Naturlauf das Leben des Menschen auflösen könnte. Und weil beides zur Anlage des Menschen gehört, nicht zu seiner Idee, kann Niemanden der leibliche Tod auflösen. Nur das liegt nicht darin bewiesen, daß nicht das Gericht, die Trennung des Menschen vom göttlichen Leben, dieses Centrum seines Lebens auflösen könnte und müßte.

Wenn die zweite Klasse von Einwänden darauf hinweist, daß doch die Individualität mit dem Materiellen zusammenhängt, so bemerkt der Verfasser richtig, daß auf der Individualität, als dem Material, sich der Charakter als Nicht-materielles erbaue, daß das innere Leben auch nicht an diese Erde gebunden sei, da

seine Gesetze geistige, Weltgesetze sind. Wenn Feuerbach meint, daß, weil man sich im Denken von sich als besonderem Individuum unterscheide, im Denken selbst die Aufhebung der Individualität gegeben sei, — entgegnet der Verfasser, daß man eben im Denken das Object als seinen Inhalt, in sich als dieses geistige Auge sehe, daß Denken also vielmehr Selbstsetzung, Wachsthum der geistigen Persönlichkeit sei. In diesem stimmen wir völlig bei. Das dagegen können wir nicht begründet finden, wenn er gegen Kant die Möglichkeit der Erschöpfung der Seele deßhalb leugnet, weil die Seele Kraftthätigkeit sei, sich im Thun stärke, nicht erschöpfe. Denn obwohl das Letztere gewiß richtig ist, auch Schmerz und Irrthum „die Kräfte der Seele nicht lähmen können“, ist eine Selbstererschöpfung doch in der Sünde denkbar. Die Sünde ist Entfremdung vom göttlichen Leben, also der Quelle des Geisteslebens, Hingabe an die Principien der materiellen Welt. Sie ist also nothwendig Lebensverminderung, und wo sie auf einen Punkt kommt, den auch der Verfasser als möglich annimmt, wo sie unwiderruflich würde, wäre die Seele, von Gott völlig getrennt, von ihren Wurzeln abgeschnitten, dem Hungertode, der Entkräftung preisgegeben. Noch weniger können wir es billigen, wenn er auch für die unteren Reiche der lebendigen Schöpfung wenigstens die Möglichkeit des Fortbestandes der typischen Kraft annimmt. Ein der animalischen Auflösung enthobenes Leben kann nur da sein, wo ein Leben sich über das sarkische Leben erhebt, wo die Grundtriebe der *σάρξ*, Selbstheit und Sinnlichkeit, von innen zu Organen des göttlichen Lebens werden können, — also nur wo die religiöse und sittliche Anlage vorliegt.

„Leicht wird es, die ethischen Einwände zu beseitigen, die vorzüglich Feuerbach gegen die Unsterblichkeit erhoben hat. Die Liebe ist nicht Selbstaufgabe, sondern Erfassen und Wollen der eigenen Wesenheit im Andern; sie macht uns von der schlechten Selbstheit los, aber nicht von unserer wahren, besseren Natur; sie gebietet nicht Tod, sondern das ewige Leben“ — (keine Liebe ist göttlich, die nicht heilig ist, d. h. das wahre Wesen der Persönlichkeit wahr). „Und fern davon, daß der Wunsch der Fortdauer selbstsüchtig wäre oder untüchtig zum Diesseits machte, ruht er in der Liebe zum Vollkommenen und ist deßhalb die Quelle echter irdischer Tüchtigkeit; das ewige Leben hat hier zu beginnen. Diese ethische Weltauffassung ist kein Privilegium bevorzugter Geister; sie ist die Wissenschaft auch der geistig Armen, der Kern der sittlichen Religion, die Quelle der Stärkung in der Lebensarbeit.“

So völlig wir dieser Anschauung zustimmen, müssen wir doch bemerken, daß auch hier nur dem zu seiner Idee hinstrebenden Menschen, nicht dem sich von ihr trennenden Bürgschaft der Ewigkeit gegeben ist. Die Bemerkung, daß das Christenthum Liebe lehre, wo das Judenthum Zorn lehrt, ist unrichtig oder wenigstens stark übertrieben.

Die Gründe gegen den Beweis aus der Nothwendigkeit der Ausgleichung sind schwach widerlegt. Eine Ausgleichung für die Incongruenz des Schicksals mit dem innern Leben kann dem Frommen nie nöthig erscheinen für sich, und im Großen ist die Weltgeschichte das Weltgericht. Dagegen ist es richtig, daß der Einzelne der Hoffnung bedarf, daß er zur Vollkommenheit durchdringen werde, und daß auch das äußere Leben, wie in der Kunst schon geschieht, sich als Mittel für die Entwicklung des Geistes offenbaren muß. Nur ist das wieder ganz unanwendbar, wo das Ziel absolute Trennung von Gott und damit von der eigenen Idee wäre.



Gegen die speculativ-metaphysischen Einwände endlich macht Herr Huber darauf aufmerksam, daß das endliche Sein nicht das absolute negire, sonst wäre Gott durch die ganze Weltdauer fortwährend negirt, sondern in dem Absoluten als Unendlichkeit constitutiver Momente enthalten sei. Er folgert aus der Anschauung, daß das Absolute nicht bloß Natur, sondern Geist ist, daß es persönlich ist, die persönliche, geistige Bedeutung auch der geschaffenen geistigen Existenzen, also ihre Unsterblichkeit. Er macht darauf aufmerksam, daß es nur conträre, nicht contradictorische Gegensätze in der Welt giebt, — also kein Nichtsein, sondern nur Anderssein. Wenn sich gegen dies einwenden ließe, daß eben auch nur Anderssein, nämlich Zurücktreten in die Form des Unbewußten, behauptet werde, so ist völlig schlagend der schöne Schluß, wo er aus der Religion, die sich nur Verwandtes suche, aus dem Suchen nach Gott in Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst das Ziel des Menschen: Leben in Gott, ewiges Leben, folgert. „Ein mathematischer Beweis dafür ist freilich nicht möglich (die Unsterblichkeit ist Sache des Glaubens, nicht des Wissens) und die Ewigkeit ist keine unendliche Zeitreihe, sondern Leben in Gott, Gegenwart.“

In diesen letzten Sätzen liegt unserer Meinung nach der Kern des Ganzen. Deshalb können wir um so weniger Folgendes zugestehen. Wenn Herr Huber mit Recht nur eine ideale Präexistenz des Geistes in Gott annimmt, so folgt auch nie etwas Anderes als eine ideale Postexistenz daraus. Will man die Postexistenz aus dem Wesen des Geistes als nothwendig beweisen, so kommt man mit Nothwendigkeit mit den Platonikern auch zu realer Präexistenz. — Wenn er sodann sagt, keine in der Totalität der Welt nothwendige Potenz könne verschwinden, und hinzufügt, jede einzelne menschliche Persönlichkeit sei eine solche, so ist das Letztere ebenso unrichtig wie das Erstere richtig. Denn da der Verfasser mit Recht die Apokatastasis, als sittlich undenkbar, ablehnt, ergeben sich ihm solche menschliche Persönlichkeiten, die ihren Zweck in der Totalität der Welt absolut nicht erfüllen, also ebenso unnöthig darin sind wie die Keime in der physischen Welt, die abgestorben, keine Kraft zum Leben haben. Die Fortdauer dieser, auch nachdem sie gerichtet, d. h. von der Idee ihrer Gattung ganz abgeschieden sind, kann niemals folgen.

Wir glauben, daß auch diese Schrift die früher von uns geäußerten Anschauungen nur bestätigt. Unsterblichkeit gehört nothwendig zur Idee des Menschen; ihre Ahnung ist überall, wo diese Idee noch durchklingt oder schon durchklingt. Fortdauer über den Leibestod hinaus liegt in dem persönlichen Selbstbewußtsein, also in der Anlage des Menschen, ist also überall anzunehmen. Aber wo keine Annäherung an die Idee des Menschen stattfindet, vielmehr fortschreitende Trennung, muß mit dem Ende der Menschenentwicklung ein Moment eintreten, wo solche, nun auch nicht mehr durch die Gattung mit Gottes Leben zusammenhängend, dem Tode ganz verfallen. Unsterblichkeit ohne und gegen Gott ist undenkbar. Gewißheit der Unsterblichkeit aber hat nur der Wiedergeborene, und überall ist sie Glaubensartikel, nicht auf die Sinne, sondern auf den Zusammenhang mit Gott gegründet.

Wir wünschen dem schönen Buche auch ferner einen recht ausgebreiteten Leserkreis, wie es ihn bisher gefunden hat. Die äußere Ausstattung ist trefflich. Sinnstörend ist S. 109, Z. 9 Entwurf für Einwurf.

1. Schlaf und Tod nebst den damit zusammenhängenden Erscheinungen des Seelenlebens. Eine psychologisch-apologetische Erörterung des Schlaf- und Traumlebens, des Ahnungsvermögens und des höheren Aufleuchtens der Seele im Sterben von Franz Splittgerber, Königl. Garnisonprediger der Festung Kolberg. Erster Theil. Erste Lieferung. Einleitung. 1. Das Leben der Seele im Schlaf und Traum. Zweite Lieferung. 2. Die gemischten Zustände oder das Hineinragen der Nachtseite des Seelenlebens in das wache Dasein. Halle, Julius Friede, 1865. 296 S.
2. Tod, Fortleben nach dem Tode und Auferstehung. Ein biblisch-apologetischer Versuch zur Lösung der wichtigsten in dies Gebiet einschlagenden Fragen mit besonderer Berücksichtigung der älteren und neueren Literatur von demselben Verfasser und in demselben Verlage. 1862. 197 S.

Die vorliegenden Schriften haben ein gemeinsames Ziel: die Bekämpfung des Materialismus, dem gegenüber sie im Anschluß an die apologetische Bewegung in der Gegenwart die Sache der christlichen Wahrheit zwar nicht in ihrer centralsten Bedeutung, aber in ihren allgemeinen Grundvoraussetzungen aus psychologischen Gründen führen. In der unter Nr. 1 genannten Schrift, von welcher zwei Lieferungen vorliegen, geht der Verfasser darauf aus, die der Nachtseite des menschlichen Seelenlebens angehörenden dunklen und doch mit geheimnißvollem Zauber anziehenden Erscheinungen, Schlaf und Tod, nebst den damit verwandten und zusammenhängenden Zuständen als Instanzen gegen den Materialismus und für die Immaterialität, Gottebenbildlichkeit und ewige Dauer der menschlichen Seele zu brauchen, sofern sie in diesen Zuständen eine relative Freiheit von dem körperlichen Organismus und seinen Einflüssen und zugleich eine merkwürdige Intensität, eine Steigerung ihrer innersten, gottverwandten Kräfte offenbart zum deutlichen Beweis für das wahrhaft substantielle, in sich selbst bestehende Wesen der Seele. Der Gedanke, diese noch lange nicht genug erforschten Zustände unter apologetische Gesichtspunkte zu stellen, ist zwar nicht neu, sondern wiederholt angeregt, aber in einer eigenen, selbstständigen Untersuchung noch nicht durchgeführt worden. Und es ist ein Verdienst, das öffentliche Bewußtsein in dieser Richtung zu belehren, wie es der Verfasser versucht, der sich nicht sowohl an die Männer von Fach als an die Gebildeten insgesamt wendet, obwohl auch für Jene seine Schriften in mancher Beziehung sehr instructiv sind, und nicht sowohl Anspruch macht auf neue wissenschaftliche Entdeckungen und auf systematische Durchführung der aufgestellten Principien, als vielmehr die einschlagenden Gesichtspunkte überzeugend hervorzuheben bemüht ist. Ist's doch merkwürdig, mit welcher Hartnäckigkeit und Zähigkeit kraft des gemeinsamen tief pelagianischen Zuges im öffentlichen Bewußtsein der psychologische Rationalismus sich behauptet, der, vollkommen unfähig für ein tieferes Verständniß des Menschen wie der Schrift, die von dem Verfasser behandelten mystischen Erscheinungen gänzlich ignorirt oder sie als rein phantastische Zustände, als halb abergläubischen finstern Spuk ansieht, mit dem sich am wenigsten die Wissenschaft zu befassen habe, und mit seiner logischen Verständigkeit das

geistige Leben bloß im Bewußtsein sucht. Statt auf den wirklichen Menschen mit den verschiedenen Kräften und Elementen seines inneren und äußeren Lebens zu reflectiren und ihn in seiner Totalität zu erfassen, hat solche Ansicht bloß ein Gedankending von einem Menschen mit einer allgemeinen Vernunftanlage; von den inneren geheimnißvollen Tiefen und verborgenen Wurzeln alles wahren Geisteslebens, wie sie sich gerade in solchen Erscheinungen nicht selten überraschend aufschließen, weiß solche Ansicht nichts. Daß aber diese Ansicht so weit verbreitet ist und zugleich mit der immer merklicheren Abnahme jener, namentlich in der zweiten Fieferung der vorliegenden Schrift besprochenen, mehr instinctiven, der dunklen Region des Unbewußten angehörenden Gaben und Anlagen zugleich das Verständniß für die verborgenen Tiefen des Innenlebens mit den darin schlummernden Kräften bei der großen Mehrzahl unserer Zeitgenossen, namentlich der Gebildeten, verschwindet, können wir nicht als einen rühmenswerthen Fortschritt der Cultur, als ein Zeichen hoher geistiger Reife, sondern nur als einen bedenklichen Mangel an Ursprünglichkeit und als einen Beweis ungesunder Einseitigkeit unseres modernen Geisteslebens ansehen. Wir verweisen dem gegenüber auf die Thatsache, daß jene Gaben und Kräfte nicht etwa nur auf den niedersten, sondern auch auf den höchsten Stufen originalen Geisteslebens, wenn auch in verklärter und geläuterter Weise, mächtig sind und daß z. B. von je gerade die größten Dichter, obenan ein Shakespeare, mit besonderer Vorliebe und ergreifender Gewalt den Blick in diese geheimnißvollen schöpferischen Tiefen mit den darin aufleuchtenden Blitzen höheren Geisteslebens erschlossen haben, durch deren tieferes Verständniß sich manches dunkle Räthsel der Welt und des Menschen wie der Schrift lösen würde, weshalb der Verfasser mit Recht das Wort F. F. v. Meyers citirt: „Wie viel weiter würden wir in der Erkenntniß der höheren Naturerscheinungen sein, wenn wir nicht die Kinderei an uns hätten, uns vor der Ruthe der Alltagsvernunft zu fürchten!“

Auch in der Wissenschaft ist die in der vorliegenden Schrift geltend gemachte Weise der psychologischen Betrachtung, eine substantiellere Auffassung des menschlichen Seelenlebens und speciell die rechte Würdigung der hier behandelten Erscheinungen, noch lange nicht zur rechten Geltung gekommen, obwohl auch hier eine ernstere, gläubigere Wissenschaft in manchem sinnigen Forscher, der an die früher schon von Steffens u. A. gegebenen Anregungen wieder angeknüpft, einer lebensvolleren und schriftgemäheren psychologischen Auffassung die Bahn gebrochen hat, ja bei manchen Theologen und Philosophen sogar die Neigung zu dem entgegengesetzten Extrem ziemlich stark ist, zu der Verirrung in phantastisch nebelhafte Theorien, die den Reiz eines dämmerhaften, ahnungsreichen Halbdunkels haben, aber jedenfalls auch bei den geistreichsten Versuchen dieser Art mehr Ingeniosität als wissenschaftliche Klarheit und Besonnenheit verrathen. Von dieser Neigung hält sich der Verfasser wenigstens in dieser Schrift, einzelne Ausnahmen abgerechnet, im Ganzen frei; bei aller wohlthuenden Wärme und Innigkeit, mit der er sich in den Gegenstand versenkt und die er mit der Gabe einer anschaulichen, gewandten Darstellung in einer nicht selten blühenden Diction verbindet, behauptet er eine gegenüber dem Object seiner Untersuchung doppelt anerkennende Nüchternheit des sichtenden Urtheils, die sich ebenso bewahrt vor halb abergläubischer und wunderfüchtiger Geheimwisserei als vor hyperkritischer Zweifelsucht.

Was den Gang der Schrift anlangt, so behandelt der Verfasser, der auf dem

Wege inductiver Methode von Thatfachen, die er zu analogen Schlußreihen verknüpft, auf die psychologischen Principien im hauptsächlichsten Anschluß an Carus, Schubert, S. H. Fichte, Delitzsch u. A. zurückgeht, in der ersten Lieferung die Mysterien des Schlafes und des Traumes und das eigenthümliche Leben der Seele in diesen Zuständen, die, weit entfernt, eine Depotenzirung des geistigen Lebens zu bekunden, vielmehr eine theilweise Erhöhung desselben bezeichnen und über den metaphysischen Hintergrund wie über den ethisch-religiösen Charakter des Menschen nicht selten ein überraschend helles Licht verbreiten, zur Bestätigung des treffenden Wortes von Carus, des Fundamentalsatzes seiner an tiefen psychologischen Blicken reichen Schrift, der „Psyche“: „Der Schlüssel zur Erkenntniß vom Wesen des bewußten Seelenlebens liegt in der Region des Unbewußten.“ Besonders ausführlich erörtert der Verfasser das Leben der Seele im Traum, wobei er jedoch unseres Erachtens Licht und Schatten nicht genug vertheilt und bei der gegenseitigen Abwägung von beidem ersteres zu einseitig hervorhebt, wenn er auch auf die Störung und Verwirrung oder nach einem Ausdruck von Delitzsch auf die „Turba“ des Seelenlebens im Traum Rücksicht nimmt und sie namentlich nach ihren ethischen Gründen untersucht. Wenn insbesondere der Verfasser den Traum als ein wesentliches Medium der göttlichen Offenbarung hervorhebt und in diesem wie in den verwandten Zuständen eine Analogie des zukünftigen Seelenlebens erblickt, so wollen wir zwar eine theilweise Berechtigung zu diesen Behauptungen nicht abstreiten, namentlich in Rücksicht auf die in diesen Zuständen oft merkwürdig sich kundgebende partielle Erhabenheit der Seele über Raum und Zeit, möchten aber daran erinnern, daß thatsächlich in der Schrift gerade auf den Stufen der höchsten Offenbarung der Traum am seltensten als das Medium der göttlichen Mittheilungen hervortritt und daß man jedenfalls die Gemeinde der Heiligen sich noch anders vorzustellen hat, denn als eine Gemeinde von Träumenden oder Somnambulen und Ekstatischen.

In der zweiten Lieferung beschäftigt sich der Verfasser mit den gemischten Seelenzuständen, in welchen Schlafen und Wachen, das bewußte Geistes- und das unbewußte Seelenleben, merkwürdig in einander gehen und die Nachtseite der menschlichen Seele mit ihren aus verborgenem Urgrunde geheimnißvoll auftauchenden und die erhabensten Kräfte erschließenden Eingebungen und Regungen das Tagesbewußtsein bedeutungsvoll durchbricht. Zunächst bespricht der Verfasser das Schlaf- und Nachtwandeln als die dem Traumleben verwandteste Erscheinung, in welcher nicht bloß der körperliche Organismus sich in einem ungewöhnlich erhöhten, vom Gesetz der Schwere befreiten Zustand befindet, sondern auch die Kräfte der Seele, wenngleich in abenteuerlicher und gespensterhafter Weise, oft merkwürdig potenzirt sind, ja ganz neue Capacitäten an sonst ganz unfähigen Personen sich zeigen. Daher wird diese Erscheinung mit Recht nicht sowohl als eine krankhafte Störung, sondern als ein Zeugniß für die, wenn auch getrübbte, Uebermacht der menschlichen Seele über den körperlichen Organismus aufgefaßt. Höher als diese sehr turbulente und mit trüben Elementen gemischte, rein der nächtlichen Hemisphäre des Seelenlebens zugewandte Erscheinung des Schlaf- und Nachtwandels stehen die mannigfach sich abstufoenden Regungen des Ahnungsvermögens, das der Verfasser von der untersten Stufe aus in seinen verschiedenen Stadien als die Zeit und Raum überwindende divinatorische Begabung des menschlichen Geistes verfolgt, zunächst als dunkle, unbestimmte Vorahnung und Vorempfindung



des Zukünftigen, an welche sich am unmittelbarsten die warnende Stimme des „Sokratischen Dämon“ und die Ahnung in der Weise einer phänomenellen Schein-  
gestalt, sei's der eigenen oder der fremden Persönlichkeit, anschliesse, sodann als prophetischen Hellblick, der sich steigert bis zur vorahnenden Erkenntniß bestimmter und gewisser Ereignisse der Zukunft, endlich als die Gabe des zweiten Gesichtes, das geradezu in Visionen das zeitlich und örtlich Ferne vor die Augen führt und sich bald als epimetheisches Schauen in die Vergangenheit, bald als prometheisches Schauen in die Zukunft kundgibt und selbst ganz verstandesnüchternen, allem „Mystischen“ abholden Personen eignet, wie denn z. B. der Verfasser dies merkwürdigerweise von Jschokke, dem „sentimentalen Rationalisten“, erzählt, dem diese Gabe sehr unheimlich gewesen ist und der sie sich vergeblich mit allerlei rationalistischen Gründen hat hinwegdisputiren wollen. Wenn übrigens speciell die Gabe des zweiten Gesichtes sich nicht sowohl auf wichtige, weltgeschichtlich bedeutsame, sondern nur auf alltägliche Ereignisse und auf Vorgänge im Leben Einzelner erstreckt, so ist dies ein bedeutsamer Wink, dergleichen Erscheinungen nicht zu überschätzen und jedenfalls nicht etwa die Gabe der biblischen Prophetie auf eine psychische Anlage zu reduciren, was der Verfasser allerdings selbst durchaus nicht will, aber Mancher aus seinen Behauptungen, die mitunter nahe daran streifen, leicht folgern möchte. Daß zwischen der natürlichen Divinationsgabe, dem angeborenen, freilich in diesen Tagen immer seltener werdenden prophetischen Ingenium und der Gabe der heiligen Prophetie ein gewisser Zusammenhang besteht, soll nicht geleugnet werden. Die schärferen Regungen und vernehmlicheren Warnungsstimmen des Gewissens sind Prophetenstimmen, die zu jedem erweckteren Menschen reden. Aber die Prophetie der Schrift ist nach dem eigenen Zeugniß der Propheten etwas ganz Anderes als etwa die höchste Blüthe der heidnischen Mantik und der Geist, der sie inspirirt hat, nicht etwa nur ein, wenn auch noch so sehr potenzirter, Naturgeist, sondern ein Geist höheren Ursprungs mit höherem Ziele.

Mit großem Fleiße hat der Verfasser ein stellenweise fast überreiches Material an thatsächlichen, hinlänglich belegten und geschickt vertheilten Beispielen aus der Erfahrung beigebracht, die wir freilich nicht allenthalben ganz zutreffend finden, wie wir z. B. die auf S. 229 ff. angeführten Erscheinungen nicht als Zeugnisse eines besonderen, in einer psychischen Anlage begründeten prophetischen Ingeniums ansehen, sondern als geniale Geistesfunken, als Manifestationen weit schauender, kühn combinirender Geister. Außerdem hat der Verfasser auch seine Schrift mit einer Menge sehr interessanter Citate nicht bloß aus der kirchlichen Literatur der verschiedenen Zeiten, sondern auch aus Profanschriftstellern, Dichtern und Philosophen alter und neuer Zeit gewürzt.

Wir wünschen der anziehenden und lehrreichen Schrift einen gesegneten Fortgang und ein baldiges Erscheinen des zweiten Theiles, welcher diejenigen psychischen Erscheinungen, die sich an den Tod, zunächst an den Scheintod, dann an den wirklichen Tod, „als die letzten Effulgurationen“ der scheidenden Seele anschließen, behandeln soll. Das Resultat des Ganzen spricht der Verfasser am Schlusse des ersten Theiles in dem Wunsche aus, durch seine Schrift den Eindruck bewirkt zu haben, den auch in der That jeder unbefangene Leser von ihr haben muß und der mit Gottes Hülfe recht viele redlich Zweifelnde gewinnen möge: „Ja, es giebt etwas Höheres in uns, was nicht aus Fleisch und Blut her stammt, etwas Ueber-

irdisches, Unvergängliches, Gottverwandtes — mit einem Worte: einen persönlichen, unsterblichen Geist!"

Mit vorstehender Schrift berührt sich nahe die andere desselben Verfassers unter Nr. 2 in der gleichen Tendenz und denselben psychologischen Voraussetzungen. Sie versucht ebenso gegenüber dem Materialismus die Ewigkeit und Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele als gegenüber den hohlen spiritualistischen Vorstellungen und der seichten Sentimentalität des Rationalismus die positiven Wahrheiten der Schriftlehre in Bezug auf die letzten Dinge aus dem realistischen Princip, aus dem Gedanken der höheren, himmlischen Leiblichkeit heraus im Anschluß an die nach dieser Richtung hin gehende Strömung der neueren Theologie, wenn auch in eigenthümlicher und selbständiger Verarbeitung der von ihr gebotenen Ideen, zu begründen. Der beherrschende Grundgedanke seiner Deductionen ist der philosophischerseits namentlich von J. H. Fichte in seiner „Anthropologie“ durchgeführte Satz, daß das eigentliche bleibende Wesen des menschlichen Leibes nicht in den Stoffen desselben, nicht in dem Fleisch und Blut besteht, sondern in der charakteristisch-organischen oder, wie der Verfasser sonst sie bezeichnet, „ideellen Grundform“ unseres Leibes (*το εidos* nach Origenes), die als der eigentliche Kern der Leiblichkeit, als das individuell-charakteristische Spiegelbild des Geistes und die Ausprägung einer göttlichen Idee ewig und unzerstörbar sei und durch den Mittelzustand hindurch, in welchem sie, aller irdischen Stoffe entkleidet, nur in „durchsichtigen, linearen Grundrissen“ und einem schattenhaften Dasein, jedoch in engster Verbindung mit der erlösten Seele als Zwischenleib fortbestehe, sich zu einer idealen Schönheit und einer immer reineren Abspiegelung des Geistes entfalte. Den Mittelzustand der Seele beschreibt der Verfasser als einen wesentlich nach innen gekehrten, klösterlich abgeschiedenen, ähnlich wie Martensen, wenn er auch geneigt ist, einen gegenseitigen Verkehr der Geister der Verstorbenen und ein sympathetisches Verhältniß derselben zu den Lebenden, selbst bis auf Erscheinungen der Verstorbenen, anzunehmen. Die letztere Ausführung leidet an einer gewissen Unklarheit und es spiegelt sich in ihr wie in anderen eschatologischen Schriften der letzten Zeit, die von ähnlichem Standpunkte aus geschrieben sind, der effektiſche Charakter der ganzen Abhandlung wieder, die eine Vereinigung sehr verschiedener Elemente, aus moderner Speculation, altkirchlicher Dogmatik, Theosophie, poetischen und mythologischen Anklängen, herzustellen versucht, ohne dieselbe klar und consequent durchzuführen und theilweise durchführen zu können. So entschieden der Verfasser das in der endlichen Natur des Menschengeistes begründete Princip der Verleiblichung der Seele betont und eine körperlose Existenz derselben in keiner Weise und für keine Zeit zugeben will, auch nicht für den Mittelzustand, in welchem doch irgendwie die zukünftige Auferstehung des Leibes sich vorbereiten müsse, so beschreibt er doch den Zustand des Zwischenleibes in einer halb nebelhaften und diesen Voraussetzungen nicht entsprechenden Weise. Wir wenigstens gestehen, von der völlig stofflosen Existenz des Zwischenleibes keine klare Vorstellung zu haben, und sehen in den „durchsichtigen, linearen Grundrissen“ einer höheren Leiblichkeit, die in ihm gegeben sein sollen, mehr nur, um in seinem Bilde fortzufahren, den Rahmen als die Contouren des in der endlichen Verklärung auszuführenden Gemäldes. — Die Auferstehung des Leibes, die der Verfasser mit Recht gegenüber den verflachenden rationalistischen Unsterblichkeitslehren nachdrücklich hervorhebt und die er nach dem Weltuntergang, gleichzeitig

mit der Genesis des aus dem Feuerproceß des jüngsten Tages hervorgehenden verkärten Kosmos setzt, aus dessen himmlischen Stoffen der Leib der Auferstehung sein Material entnehmen soll, — eine Ansicht, die nach ihrer schriftmäßigen Begründung mindestens disputabel ist — deducirt der Verfasser nicht sowohl aus metaphysischen als aus soteriologischen Gründen als die nothwendige Consequenz des Heilswerkes Christi und der Gemeinschaft des Auferstandenen mit den Erlösten. So sehr wir dem Verfasser darin beipflichten und es als einen wesentlichen Fortschritt der neueren Theologie ansehen, daß die Eschatologie mehr in das Centrum der Heilslehre gerückt worden ist, so vermissen wir doch auch in seiner Ausführung eine Lösung des Dilemma's, in welches diese Deduction, einseitig durchgeführt, mit der Auferstehung des Geistes kommt.

Den weiteren, theilweise ziemlich phantastischen und in stark realistischer Detailmalerei sich ergebenden Ausführungen des sonst besonnenen Verfassers über das Auferstehungsleben vermögen wir nicht zu folgen; eine theologische Bedeutung wird er ihnen selbst nicht beimesen wollen. Den biblischen Realismus in allen Ehren — gegenüber dem Spiritualismus mit seinen den Kern der Schrift verdünnenden und verwässernden Abstractionen hat er namentlich auch auf eschatologischem Gebiete sein entschiedenes Recht, — aber wenn unter dem Namen des Realismus auch allerlei ganz singuläre Ansichten und lustige Hypothesen eingeführt und als wissenschaftlich legitimirt werden sollen, so ist dies ein entschiedener Mißbrauch. Und die Productivität der neuesten Theologie in solchen eschatologischen Singularitäten ist wirklich erstaunlich. Hält der Verfasser auch darin noch ein gewisses Maaß, so ist er doch sehr zuversichtlich in solchen paradoxen, mindestens mißverständlichen und theilweise unklaren Behauptungen wie 'die von der vollkommenen Identität des verkärten Leibes mit dem jetzigen Leibe, dem er bis auf den Ausdruck des Auges, selbst bis auf den ganzen organischen Bau gleichen soll, von dem Genuß im himmlischen Reiche, der als dem Genuß des Lebensbaumes im Paradiese analog bezeichnet wird, von dem, wenn auch nur in verkärter Gestalt und höherer Weise, stattfinden sollenden Fortbestehen der irdischen Lebensordnungen und Gemeinschaften, der Ehe und Familie, der Freundschaft und Verwandtschaft, ja selbst des Staates und der Kirche, wonach das jenseitige Leben nur als ein sublimirtes Erden-dasein, gleichsam als ein höherer Extract aus ihm erscheint. Ist doch der Verfasser sogar geneigt, eine Ewigkeit der Geschlechter, Stämme und Nationen in ihren charakteristischen Eigenthümlichkeiten, „soweit sie nicht durch die Sünde entstellt sind“, anzunehmen. Soll es denn wirklich in jenem Leben auch noch Germanen und Slaven, wohl gar Croaten und Panduren u. geben, und wenn wir hienieden trotz aller Ströme edlen deutschen Blutes nicht zur deutschen Einheit kommen, selbst drüben noch das vielgespaltene deutsche Reich mit dem bunten Gemisch seiner verschiedenen Stämme, wenngleich „in verkärter Gestalt“, fortbestehen? Mit demselben Rechte könnte man auch eine Ewigkeit der Confessionen, die kirchlich dieselbe Bedeutung haben wie politisch die Stämme und Nationen, eine Palingenesie der Dynastien u. s. f. annehmen. Die Schrift weiß von einem verkärten Fortbestehen der irdischen Gemeinschaften nichts — wie soll man sich auch z. B. ein verkärtes Staatsleben, eine, wenngleich sublimirte, Politik im Jenseits denken? Läuft das nicht auf eine bloße Phrase hinaus? Die Schrift lehrt uns vielmehr, daß das jenseitige Leben, wenngleich in dem diesseitigen ruhend wie in seinem Mutterchooße, beherrscht ist von dem

Worte: „Siehe, ich mache Alles neu!“ und gegenüber den sparsamen, halb räthselhaften Andeutungen der Schrift über die einzelne Gestaltung des zukünftigen Daseins ist gewiß die rechte Weisheit, sich demüthig zu bescheiden, eingedenk des Wortes: „Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden“, ein Wort, das man mancher überkühnen, vorwühzigen eschatologischen Phantasie mahnend zurufen möchte, die in den himmlischen Wohnungen juist so speciell und genau orientirt sein will als in den eigenen vier Pfählen.

Immerhin, wenn wir auch dem Verfasser, dem übrigens die letzten Worte nicht gelten sollen, im Einzelnen nicht überall folgen können und seine partielle Neigung zu einem forcirten Realismus, der sich auch hie und da in einer sehr buchstäblichen Auslegung allegorischer Schriftstellen kundgiebt, nicht theilen, so stimmen wir doch im Princip mit ihm überein. Die Aufgabe ist jedenfalls, die rechte gesunde Mitte zwischen einem verwaschenden abstracten Spiritualismus und einem crassen Realismus zu bewahren, dem innersten Charakter unserer Kirche entsprechend. Und ein beachtenswerther, wenngleich nicht durchweg glücklicher, Versuch dazu ist auch diese mit großer Wärme geschriebene und sehr geschickt angelegte, auch für jeden besser gebildeten Laien verständliche Schrift, die neben einer reichen Blumenlese aus älterer und neuerer, kirchlicher und weltlicher Literatur viel Treffliches und Anregendes aus dem Eigenen des begabten und glaubensinnigen Verfassers bietet.

Lößnitz.

Dr. phil. Meter.

Nachdem vorstehende Anzeige bereits zum Druck versandt war, ist Referenten der zweite Theil oder die dritte Lieferung des unter Nr. 1 aufgeführten Buches noch zugekommen, mit welchem dasselbe abschließt. Wir verfehlen daher nicht, diesen letzten Theil der lehrreichen Schrift noch mit kurzen Worten anzuzeigen. Derselbe behandelt, ganz analog wie in den vorhergehenden Lieferungen, unter dem Titel: „Das höhere Aufleuchten des Seelenlebens im Sterben“ die mit den psychischen Erscheinungen des Schlafes verwandten, unter dem einen Gesichtspunkt der durchbrechenden Ekstase (Seelenversetzung) zusammengefaßten Seelenzustände des Todes, der die im Schlafe beginnende partielle Scheidung der Seele von ihrem materiellen Leibe vollendet. Zunächst ist die Rede von dem unabgeschlossenen Proceß des Sterbens, dem Scheintode, sodann von dem sich vollendenden Sterbeproceß, dem wirklichen Tode. In warmer Beredtsamkeit und lebendiger Darstellung, die nur stellenweise sich etwas knapper fassen und ermüdende Wiederholungen mehr hätte vermeiden sollen, zumal bei der dem Gegenstande einigermaßen anhaftenden Monotonie, zeigt der Verfasser an einer fast überreichen Anzahl von charakteristischen, mit vielem Fleiß gesammelten und gut vertheilten Beispielen die metaphysische und intellectuelle Steigerung des Seelenlebens, die in oft mächtigen, aus materiellen Gründen nicht zu erklärenden Effulgurationen des Geisteslebens sich kundgiebt und zugleich den sittlich-religiösen Grund des Menschen in erschütternder oder beseligender Weise mit seinen verborgenen Tiefen aufdeckt. Neben den Lichtseiten des durchbrechenden höheren, immateriellen Lebens im Sterben gedenkt der Verfasser auch der Schattenseiten, der nicht selten auch das gereifte Geistes- und Glaubensleben verdunkelnden Störung und Verwirrung der Seele im Tode, der sogenannten Turba, die doch trotz der scheinbaren totalen Niederlage der Seele im Tode das thatsächliche Zeugniß der



lichtvollen psychischen Erscheinungen im Sterben für die Substantialität und ewige Dauer der Seele nicht entkräften kann, wenn übrigens auch für den Christen sich dieselbe hauptsächlich und in einzig zwingender Weise aus christlich-religiösen Gründen, der Gottebenbildlichkeit der Menschenseele und der Auferstehung Christi, erweist.

Meier.

- 1) Die göttliche Offenbarung. Ein apologetischer Versuch von E. Aug. Auberlen, außerordentlichem Professor der Theologie in Basel. Zweiter Band (so weit er vom Verfasser druckfertig hinterlassen worden): Zur Lehre vom Menschen als religiösem Wesen. Mit einem Lebensabriß des Verstorbenen. Basel, E. Detloff, 1864. XXIV und 143 S.
- 2) Beiträge zu christlicher Erkenntniß von Dr. E. A. Auberlen, außerordentlichem Professor in Basel. (Druck und Verlag wie vorher.) 1865. III u. 243 S.

Von diesen beiden nachgelassenen Werken des seligen Auberlen bildet das erste eine Fortsetzung seiner Hauptschrift über „die göttliche Offenbarung“, aber freilich eine nur sehr unvollständige Fortsetzung, die das Ganze als kaum zur Hälfte vollendetes Fragment erscheinen läßt. Denn nachdem in Band I das thatsächliche Vorhandensein einer übernatürlichen Offenbarung mittelst einer biblischen Betrachtung erwiesen, und weiterhin die Entwicklung der wissenschaftlichen Erkenntniß dieser Offenbarung innerhalb der christlichen Geschichte dargelegt worden war, sollte in den drei Abtheilungen des II. Bandes 1) vom Menschen und von Gott als den Voraussetzungen der Offenbarung, 2) vom Wesen der Offenbarung oder von deren Begriff und Grundformen, sowie 3) von der Offenbarungsgeschichte gehandelt werden. Aber kaum ein Viertel des ersten dieser drei Abschnitte liegt fertig ausgearbeitet vor; denn dem vom Verfasser zu Grunde gelegten Plan zufolge wäre von den beiden eben genannten Voraussetzungen der Offenbarung bereits die erste oder anthropologische in zwei Abtheilungen: a) der Mensch als religiöses und b) der Mensch als geschichtliches Wesen, abzuhandeln gewesen. Hiervon ist nicht einmal a zur Vollendung gediehen, sofern nur drei Capitel der Lehre vom religiösen Wesen des Menschen (1. das Ich oder die Seele; 2. Leib, Seele und Geist; 3. der abnorme Zustand des Menschen und die Herstellung des normalen) im Vorliegenden mitgetheilt werden, das vierte und wichtigste Capitel des Abschnittes aber, die Lehre vom Grund und Wesen der Religion, noch gar nicht zur Darstellung gelangt ist. — Trotz dieses sehr fragmentarischen Charakters seines Inhalts muß doch auch dieser zweite Band der Auberlenschen „Offenbarung“ als ein in mehrfacher Hinsicht werthvoller Beitrag zur Apologetik gelten. Namentlich mehrere dem Gebiete der biblischen Seelenlehre angehörige Materien haben darin eine geschickte und lehrreiche Erörterung unter steter Wahrung des apologetischen Gesichtspunkts gefunden. Den Glanzpunkt dieser biblisch-psychologischen Untersuchungen bildet das auf S. 25–61 über das Gewissen als „das Gefühl auf der dritten, geistigen Stufe des menschlichen Wesens“ oder als „das Gefühl des Unbedingten (Absoluten)“ Gesagte, eine mit

sichtlicher Vorliebe und Sorgfalt ausgearbeitete Darlegung, die, so weit sie kritisch-polemischen Inhalts, sich hauptsächlich gegen Schenkel's Versuch einer Construction der Dogmatik vom Standpunkt des Gewissens aus richtet und sowohl gegenüber dieser einseitig und subjectivistisch religiösen Fassung des Gegenstandes wie gegenüber den verwandten Auffassungen der Franzosen A. Vinet, Scherer und Colant nicht wenige feine und treffende Bemerkungen beibringt. Die ganze Frage wird dadurch sowie durch das außerdem im Gegensatz zu Kant, Schleiermacher, Hegel, Rothe und anderen Vertretern unbiblischer Theorien über das Gewissen Bemerkte zwar nicht in erschöpfender Weise erledigt, aber doch gründlich erörtert und nach verschiedenen Seiten hin aufgehell't. — Die am Schlusse beigegebenen Anmerkungen enthalten werthvolle erläuternde Citate aus älteren und neueren Schriftstellern. An der Spitze des Bandes steht außer einer Uebersicht über den größtentheils nicht zur Ausführung gelangten Plan des Werkes — der uns übrigens, beiläufig bemerkt, etwas weitschichtig angelegt und nicht ganz frei von unnöthigen Repetitionen erscheint — noch eine Skizze vom Leben und Wirken des seligen Verfassers, die zwar in Absicht auf seine akademische und schriftstellerische Thätigkeit etwas ausführlicher hätte gehalten sein können<sup>1)</sup>, im Ganzen aber doch als eine den meisten Lesern willkommene Beigabe zu bezeichnen sein wird.

Weit geringer ist der Werth der zweiten der uns vorliegenden Schriften, die eigentlich nicht dem literarischen Nachlasse des Verfassers entnommen ist, sondern lediglich eine Nachlese, aus verschiedenen früher von ihm veröffentlichten Reden und Aufsätzen bestehend, bildet. Fünf dieser Aufsätze sind Festpredigten oder erbauliche Betrachtungen über die Stellen Joh. 1, 14; Joh. 1, 29; 1 Cor. 15, 20 f.; Luc. 24, 49 und Luc. 12, 35 f., welche Auberlen bei verschiedenen Gelegenheiten gehalten und im „Evangelischen Schulblatt für Rheinland und Westphalen“ nach und nach veröffentlicht hatte (S. 158—201). Derselben Zeitschrift ist der an die Spitze der Sammlung gestellte Aufsatz: „Der Glaube“, entnommen (S. 1—157), eine ziemlich breite und gedehnte populäre Darlegung vom Wesen und der geschichtlichen Entwicklung des Glaubens, die offenbar Religionslehrern an Volksschulen eine Anleitung zur Behandlung der biblischen Geschichte auf offenbarungsgläubigem Standpunkte bieten sollte und in dieser Hinsicht auch manches Nützliche und Beherzigenswerthe beibringt, aber ohne die betreffende Aufgabe zu Ende zu führen, da sie die Uebersicht über die Entwicklung des Glaubens im alten Bunde bereits mit der königlich-prophetischen Zeit oder mit dem babylonischen Exil abbricht. — Einen gewissen wissenschaftlichen Werth behauptet neben diesen praktisch-erbaulichen Aufsätzen lediglich das siebente und letzte Stück: „Die Rede Jesu Christi über seine Zukunft“ (S. 214—242), ursprünglich eine Recension der H. Cremer'schen Schrift über die oratio eschatologica Matth. 24, 25, welche im Jahrgang 1862 der „Studien und Kritiken“ erschienen war, hier aber unter Beiseitlassung einiger zur Recensionsform und zum gelehrten Apparate gehöriger Sätze und Anmerkungen, also möglichst popularisirt, in neuem Abdrucke vorliegt. Mit der Cremer'schen Schrift stimmt diese Abhandlung hin-

<sup>1)</sup> Sie kommt an Umfang kaum dem Fabri'schen Artikel „Auberlen“ in Herzog's Realencyclopädie (Ergänzungsbd. I, S. 789 ff.) gleich, bezeichnet sich übrigens selbst als „nach dem Lebensabrisse des Verstorbenen von Dr. Gess und nach zwei Artikeln in den Hirtenstimmen zusammengestellt“.

sichtlich ihrer Auffassung des Inhalts der eschatologischen Rede im Wesentlichen überein. Namentlich theilt sie gleich jener das Ganze in die beiden Haupttheile: Matth. 24, 4—36 und Matth. 24, 37 bis 25, 46, von welchen sie den ersten die Absicht, vor einer Erwartung der Parusie Christi in allzugroßer Nähe, den zweiten die Absicht, vor Erwartung der Parusie in allzugroßer Ferne zu warnen, verfolgen läßt. In der Annahme drei- oder mehrgliedriger Unterabtheilungen, denen dann wieder kleinere Abschnitte in entsprechenden Zahlenverhältnissen eingeschachtelt werden, geht sie zwar mehrfach über die Cremer'sche Ansicht hinaus und zu übermäßig gekünstelten Theilungs- und Gliederungsexperimenten fort, doch bringt sie im Einzelnen nicht Weniges bei, wodurch das Verständniß der ebenso schwierigen als wichtigen Rede gefördert und ein gesundes und richtiges Urtheil über mehrere wesentliche Punkte der biblischen Eschatologie überhaupt an die Hand gegeben wird. — Sehr bedeutend ist dem Allen zufolge der aus diesen Auberlen'schen „Beiträgen“ zu schöpfende wissenschaftliche Gewinn nicht; ja sie gewähren in dieser Hinsicht sogar einen verhältnißmäßig noch dürftigeren Ertrag, als die ähnliche Nachlese aus R. Stier's kritischen und praktisch-theologischen Publicationen, die kürzlich von dessen Sohn, Pastor Fr. Stier, unter dem Titel „Gesammeltes aus der Zerstreuung“ herausgegeben worden ist. Immerhin ist es aber das Bedürfniß weiterer christlicher Kreise nach Erbauung und gemeinschaftlicher Belehrung über die wichtigsten Heilswahrheiten, dem derartige Sammlungen überhaupt, und ganz besonders die vorliegende, in zweckmäßiger Weise entgegenkommen und um dessen willen die Veranstaltung solcher Nachlesen auch aus den minder bedeutenden literarischen Erzeugnissen verdienster Theologen als ein wenigstens im Princip gerechtfertigtes und dankenswerthes Werk betrachtet werden darf.

Siehe.

35 Aler.

Jesu Sündlosigkeit und heilige Vollkommenheit. Ein Vortrag, gehalten im evangelischen Verein zu Hannover von Dr. Eduard N i e m a n n, Oberconsistorialrath und Generalsuperintendent. Hannover, Carl Meier, 1866. IV u. 44 S.

Sei leichter diese Blätter wegen ihres geringen Umfanges unter der großen Menge der jetzt erscheinenden apologetischen Schriften übersehen werden können, um so mehr ist es Pflicht, auf dieselben aufmerksam zu machen. Obwohl der in anziehender Sprache gehaltene Vortrag zunächst für Laien berechnet ist, so bietet doch die eigenthümliche Behandlung des Stoffes auch dem Theologen manches Reiche; insbesondere findet der praktische Theolog darin zahlreiche Winke, die sich vortrefflich weiter verwerthen lassen. Nachdem der Verfasser gesagt hat, daß er, von allen dogmatischen Voraussetzungen abstrahirend, sich rein an das geschichtlich Gegebene halten wolle, und dann den Unterschied zwischen Sündlosigkeit und heiliger Vollkommenheit erörtert hat, weist er beides nach einander in dem Leben Jesu nach; von der Passion spricht er zum Schluß besonders. Die gelungenste Partie in dem Vortrage ist der Nachweis der heiligen Vollkommenheit Jesu. Indem der Verfasser jener mechanischen Auffassung, als habe man bei Jesu ein vollständiges Verzeichniß von guten Werken und Tugendübungen zu suchen, entgegentritt, zeigt er, daß dessen Vollkommenheit in seiner Reinheit als der Ein-

heit aller Tugenden zu finden ist. Er schreibt Jesu eine sittliche Universalität zu, bei ihm sei kein Temperament und kein Seelenvermögen vorherrschend gewesen, seine Persönlichkeit habe auch kein nationales Gepräge getragen. Treffend und schön ist die Ausführung, in welcher die Liebe Jesu zu Gott, als das Princip seiner Vollkommenheit, nachgewiesen wird.

Göttingen.

Lic. theol. H. anell.

Die altlutherische Kirchenlehre von der Taufe geprüft an der heiligen Schrift von Ernst Moller, Dr. phil. und Assessor der philosophischen Facultät in Göttingen. Neue Ausgabe. Göttingen, Dieterich'sche Buchhandlung, 1865. 45 S.

Dieses Schriftchen ist veranlaßt durch die vor wenigen Jahren die hannoversche Landeskirche heftig bewegenden Katechismusstreitigkeiten, eine Bewegung, die, wenn auch in der Richtung auf ihr nächstes Ziel abgeschlossen, doch in ihren weiteren Folgen noch nicht zum Ende gekommen ist, und sucht die Nothwendigkeit einer freieren Stellung gegenüber den Symbolen der Kirche und damit im Zusammenhang der Bearbeitung neuer Volkslehrmittel für die evangelische Kirche zu erweisen. Zu diesem Behufe nimmt der Verfasser ein einzelnes dogmatisches Lehrstück „an der Hand einer sorgfältigen und unbefangenen Bibelerklärung“ kritisch durch, gestützt auf das Recht freier Forschung, das er besonders der Autorität Luther's und seines Katechismus gegenüber vertheidigt. Kein Verständiger wird ihm dies anerkannt evangelische Christenrecht bestreiten, wie denn auch speciell die Kirche den Katechismus nie hat canonisiren und als ein für ewige Zeiten schlechterdings unabänderliches und infallibles Lehrbuch hinstellen wollen. So ernst die Gesinnung und so würdig die Haltung des Verfassers ist, so fehlt ihm doch das tiefere Verständniß für die biblische und die kirchliche Lehre, welcher letzteren er mitunter Behauptungen unterlegt, die ihren Grundlehren offenbar widersprechen und für einen Theologen der Widerlegung nicht bedürfen. Wenn z. B. der angefochtene hannoversche Katechismus gelegentlich der Erklärung des Christennamens den Christen einen Gesalbten nennt, so kommt es ihm nicht bei, ihn darum Christo gleich zu stellen, und es ist deshalb die Polemik gegen die „überspannte idealische Auffassung“ der Kirchenlehre, die sich in dieser Erklärung fundebe und leicht zur Selbstgefälligkeit und Trägheit führe, ganz unbegründet.

Die eigentlich sacramentale Bedeutung, welche die Kirche auf Grund der Schrift der Taufe beilegt, will der Verfasser nicht anerkennen und sie ist ihm nicht sowohl eine reelle Mittheilung geistlicher Lebenskräfte, ein göttlicher Gnadenact, durch welchen der Einzelne in die Gemeinschaft Christi und seines Geistes aufgenommen wird, sondern eine rein sinnbildliche Handlung, in welcher der (erwachsene) Täufling die in Buße und Glauben vollzogene Reinigung seines Innern und den Anschluß an Christus in Bekenntniß und Gelöbniß vollendet, das die Gemeinde ihrerseits anerkennt und bestätigt. Von einer besonderen Taufgnade im Sinne der Kirche — und, dürfen wir hinzufügen, auch der Schrift — will der Verfasser nichts wissen, entsprechend seiner pelagianischen Neigung, nach welcher er zwar der Erfahrung gemäß eine gewisse angeerbte Verderbniß der menschlichen Natur zugiebt, aber eine tiefere, positivere Anschauung vom Wesen der Sünde



nicht hat und das Hauptgewicht auf die sittliche Thätigkeit des Menschen und den christlich bildenden Einfluß der Gemeinde legt.

Was die exegetischen Instanzen, die der Verfasser für seine Ansicht geltend macht, und zunächst den Versuch anlangt, die Beweiskraft der drei für die kirchliche Auffassung wichtigsten Hauptstellen der Schrift (Joh. 3, 5 f.; Ephes. 5, 25 ff.; Tit. 3, 4 f.) zu entkräften, so ist mindestens eine andere als die kirchlich recipirte Erklärung dieser Stellen künstlich und gezwungen und steht jedenfalls auch nach dem Urtheil dogmatisch unbefangener Ausleger exegetisch gegen die herkömmliche Auffassung derselben kein Hinderniß im Wege. Bei der Auslegung der anderen Stellen, in welchen direct von der Taufe geredet wird, sucht der jeder realeren und substantielleren Auffassung der Schrift entschieden abgeneigte Verfasser durch moralische Umdeutung derselben und Abschwächung ihres dogmatischen Kernes, durch eine der Schrift widersprechende Scheidung zwischen der Wasser- und Geistestaufe und ähnliche schon vielfach widerlegte Beweismittel die strengere Ansicht zu eliminiren. Es ist hier nicht der Ort, auf das Einzelne näher einzugehen, zumal etwas wesentlich Neues in den Erklärungen und Behauptungen des Verfassers sich nicht findet; nur das Eine bemerken wir gegen die Ausführung auf S. 33, wo gelegentlich der Stelle Apostelgesch. 19, 1—6 die Handauflegung von der Taufhandlung getrennt und jene, isolirt von dieser, als der die Gabe des heiligen Geistes vermittelnde Act aufgefaßt wird, um die Bedeutung der Taufe zu schwächen, daß offenbar auch nach dem Zusammenhang der angeführten Stelle die Handauflegung zur Taufe selbst mit gehörte als der dieselbe abschließende Act.

Die Kindertaufe läßt der Verfasser, ohne ihr irgend eine dogmatische Bedeutung beizulegen, nur als eine „schöne, fromme und zweckmäßige Uebung“ gelten, die zwar in der heiligen Schrift nicht gelehrt werde, aber sich durch das Recht kirchlicher Fortentwicklung begründe, und stellt für ihre Betrachtung lediglich moralische und pädagogische Gesichtspunkte auf, wenn er auch im Einzelnen bei Begründung derselben von dieser Anschauungsweise abzuweichen scheint, wie er es z. B. bei gelegentlicher Auslegung der Stelle 1 Cor. 7, 14 thut, wo er von einer leiblichen Heiligung christlicher Kinder durch ihre Eltern redet und somit das physische Wesen des Christenkindes schon vor der Taufe in Connex mit dem Reiche Gottes stellt, während bei der Taufe selbst dieses Moment für ihn nicht in Anschlag kommt.

So wenig wir, zumal beim Blick auf manche Erzeugnisse neuerer und neuester Theologen, die Gefahr einer magischen und überspannten Auffassung des Sakramentsbegriffs, namentlich auch bei der Lehre von der Taufe, verkennen, durch welche die Bedeutung des göttlichen Wortes in bedenklicher unevangelischer Weise zurückgedrängt wird, so sehr widerspricht doch auch die nach dem andern Extrem abweichende Ansicht des Verfassers dem Sinne der Schrift, die zwar, ihrer ganzen Art entsprechend, nicht in zusammenhängender Weise über die Taufe lehrt, aber doch immerhin deutlich genug in dogmatischen und historischen Stellen dieselbe als ein wirkliches Mysterium, als eine Gnaden- und Heilthat Gottes hinstellt, durch welche der Keim einer neuen Substanz thatächlich in den Menschen gepflanzt wird, und in schwer wiegenden Ausdrücken von ihr redet, die nicht moralisch und spiritualisch verflüchtigt werden dürfen.

Eßgnitz.

Dr. phil. Meier.

Die Bedeutung der Weltſchöpfung nach Natur und Schrift. Von M. Wolf. Frankfurt a. M., Heyder und Zimmer, 1866. VIII u. 96 S.

Als die Hauptgeſichtspunkte, aus welchen ſein Schriftchen hervorgegangen, legt der Verfaſſer in der Vorrede folgende Sätze dar:

1) Ein wirklicher Widerſpruch kann zwiſchen der Naturwiſſenſchaft und der Bibel nicht ſtattfinden. Tritt ein ſolcher hervor, ſo iſt er nur ſcheinbar und liegt nicht in der Sache, ſondern im Verſtändniß der Menſchen von dieſer Sache.

2) Daß die Naturwiſſenſchaften von dem Unglauben benutzt worden ſind den Glauben der Kirche zu beſchädigen, iſt nicht Schuld der Wiſſenſchaft, ſondern des Unglaubens ihrer Vertreter, wie denn auch die Schrift ſelbſt nur zu oft vom Unglauben zum Schaden der Kirche gemißbraucht worden iſt von den Schriftgelehrten!

3) Was biſher ſeitens der Naturwiſſenſchaft zu Tage gefördert iſt, muß unterſchieden werden als Thatſächliches und als Hypotheſen, die auf Grund der Thatſachen erwachſen ſind. Die Thatſachen ſtehen feſt, die Hypotheſen ſind mit Vorſicht aufzunehmen.

4) Was die Offenbarung über naturwiſſenſchaftliche Dinge ausſagt, muß eine heilsgеſchichtliche Bedeutung haben. Aus der ſpäteren Heilsgеſchichte kann der geheimnißvolle Anfang allein recht verſtanden werden. Die Welt iſt für die ſpättere Heilsgеſchichte entſprechend geſchaffen; die ſpättere Heilsgеſchichte muß mithin auch das Licht an die Hand geben, warum ſie ſo erſchaffen iſt, wie ſie iſt.

Nach Maßgabe dieſer Sätze, von welchen höchſtens der letzte manches Mißverſtändliche und Ueberſchwengliche in ſich ſchließt, während die übrigen als volle und zeitgemäße Wahrheit zu gelten haben, hat der Verfaſſer eine Vermittelung der bibliſchen Schöpfungsgеſchichte mit der Geologie und im Anſchluffe daran eine Darlegung der „ſymboliſch = prophetiſchen Bedeutung des moſaiſchen Sechſtagewerks“ zu geben unternommen. Die erſte und größere dieſer beiden Aufgaben hat er, in engem Anſchluffe an Buckland, A. Wagner, Schubert, Kurz und andere Vertreter der ſogenannten Reſtitutionshypothefe, jedoch nicht ohne eine gewiſſe Selbſtändigkeit ſeiner Anſchauungen, durch die Annahme zu löſen verſucht: die von der Geologie bezeugte Erdbildungsgеſchichte mit ihren Hunderttauſenden oder Millionen von Jahren ſei dem Sechſtagewerk vorausgegangen, falle alſo zwiſchen die uranſängliche Erſchaffung des Himmels und der Erde und den  $6 \times 24$ ſtündigen Schöpfungs- oder vielmehr Neuſchöpfungsproceß, welchen das erſte Capitel der Geſenſis erzähle. — Die zu Gunſten dieſer Hypothefe von dem Verf. vorgebrachten Gründe unterſcheiden ſich nur unwеſentlich von den Ausführungen der genannten früheren Reſtitutioniſten, unterliegen alſo in der Hauptſache den nämlichen Bedenken wie jene und ſind durch das, was namentlich Schulz in ſeiner „Schöpfungsgеſchichte nach Naturwiſſenſchaft und Bibel“ wider dieſe Hypothefe geltend gemacht hat, bereits zum Voraus genügend widerlegt. Einzelheiten in des Verfaſſers Darlegung behalten darum aber doch ihren Werth als ſeine und ſcharſinnige apologetiſche Bemerkungen. So dürfte namentlich ſein eigenthümlicher Verſuch, den jehoviſtiſchen

Schöpfungsbericht, 1 Moſ. 2, 4 ff., als einen ergänzenden Nachtrag zum ſechſten und zugleich auch zum dritten Tagewerke des Hexämerons zu faſſen (S. 63 ff.), einer näheren Prüfung ſeitens der Exegeten der Genefis werth ſein. Anderes freilich entbehrt aller und jeder exegetiſchen Begründung. So, wenn er S. 48 die Ausdrücke 1 Moſ. 1, 7: *מִתְחַת לְרִקְיָא* und *מֵעַל לְרִקְיָא* durch „unterhalb in Bezug auf dieſe Beſie, oberhalb in Bezug auf dieſe Beſie“ überſetzt und ſo der Annahme ſogenannter überhimmlischer Waſſer ihr bibliſches Fundament zu entziehen ſucht, oder wenn er S. 50 kraft einer ähnlichen allzu buchſtäblichen Deutung dem Ausdrucke *פְּנֵי רִקְיָא הַשָּׁמַיִם* 1 Moſ. 1, 20 den Sinn unterlegt: „am Angeſicht der Beſie des Himmels“, d. h. an der nicht der Fixſternwelt, ſondern der Erde zugekehrten Seite des niederen Planetenhimmels u. ſ. w.

Sene in dem Schlußabſchnitt (S. 78 ff.) dargelegte „ſymboliſch = prophetiſche Bedeutung“ des Hexämeron beſteht laut der Anſicht des Verfaſſers darin, daß die ſechs Schöpfungstage auf die ſechs Hauptperioden der Heilsgеſchichte hinweiſen, durch welche hindurch die Erdenwelt der ewigen Ruhe Gottes zugeführt wird, nämlich: 1) die Zeit von Adam bis auf Kain und Abel; 2) die Zeit von da bis zur Sintfluth; 3) das Zeitalter der allmählichen Ausſonderung eines Gottesvolks aus der Völkерwelt oder die Zeit von den Patriarchen bis auf Chriſtum; 4) die Zeit der biſherigen chriſtlichen Geſchichte; 5) die jetzt anbrechende Zeit einer großartigen Miſſionsthätigkeit der Kirche, durch welche „das brauſende Völkерmeer der Erde mit lebendigen Chriſten erfüllt werden wird“; 6) die hierdurch leztlich herbeizuführende Zeit des Millenniums als des gloriſchen Vorſpiels der Sabbatrube der ewigen Vollendung. — Neu iſt dieſe typiſche Parallelifiſirung des Sechſtagewerks mit den ſechs Perioden der chiliatiſch aufgefaßten Menſchheitsgeſchichte nur ihrer vorliegenden Ausfüh rung, nicht ihrem Grundgedanken nach. Den wiſſenſchaftlichen Beweis für ihre objecti ve Richtigkeit und Chriſtmäßigkeit hat der Verfaſſer allerdings nicht zu erbringen vermocht, doch hat er im Einzelnen manche ſinnige Gedanken in ſeine Darlegung verweben und der ganzen Idee jedenfalls eine bedeutend geiſtvollere Ausfüh rung angedeihen laſſen, als z. B. der Carmeliter = Prior Karl vom heil. Moys in einer vor etlichen Jahren erſchienenen Schrift: „Die Menſchengеſchichte, eine göttliche Schöpfungswoche auf dem Gebiete der moraliſchen Welt“ (Würzburg 1861), wo der ſechſte Schöpfungstag als Vorbild nicht eines zukünftigen Millenniums, ſondern des mit Hildebrand (1073) angebrochenen gegenwärtigen zweiten Jahrtausends der chriſtlichen Geſchichte geſaßt iſt.

Gießen.

Böckler.

Ueber das Verhältniß zwiſchen dem chriſtlichen Glauben und unſerer heutigen wiſſenſchaftlichen Bildung. Drei Vorträge, gehalten von Dr. Karl Frommann, Conſiſtorialrath und Paſtor an der evangel. = luth. St. Petrikirche zu St. Petersburg. St. Petersburg, H. Schmißdorff'sche Hofbuchhandlung, 1865. 84 S.

Der erſte dieſer drei apologetiſchen Vorträge beſpricht das Verhältniß des Glaubens zum Wiſſen im Allgemeinen; der zweite erörtert die Stellung des

christlichen Glaubens zur Wissenschaft überhaupt; der dritte beleuchtet die zwischen dem Christenthum und den einzelnen Wissenschaften, namentlich den Naturwissenschaften, stattfindenden Gegensätze und Beziehungen. Das durchaus gesunde, wohlvermittelte und richtig abgegrenzte Urtheil, wie es der Verfasser in dieser dreifachen Hinsicht fällt, erhellt besonders aus dem S. 50 über „das Neueste, was der Wissenschaft zugestanden werden kann, ohne den Glauben preiszugeben,“ Bemerkte. Es wird hier derjenigen Wissenschaft, die das eigenthümliche und unveräußerliche Gebiet der christlichen Wahrheit unangetastet läßt, volle Freiheit ihrer Bewegung und Entwicklung gewährt; ja diese Wissenschaft wird, „in der Gewißheit, daß sie der christlichen Wahrheit nicht schaden, sondern durch Eröffnung neuer Gesichtspunkte und durch vollkommenere und reinere Fassung ihr nur nützen werde“, sogar willkommen geheißen; ihre großen Meister und echten Priester werden als die Mitarbeiter des Glaubens im Reiche Gottes, als seine „Gehülfen zur Erkenntniß der von Gott stammenden Wahrheit“ anerkannt. Andererseits wird auch der Wissenschaft Bescheidenheit anempfohlen und vorsichtige Zurückhaltung, „am meisten da, wo ihre Resultate den Wahrheiten des christlichen Glaubens zu widersprechen scheinen“, wo also „neue geistreiche Einfälle und Vermuthungen vorschnell für gesicherte Forschungsergebnisse gehalten werden“ und so Irrthum statt der Wahrheit verbreitet, die nöthige aber — und abermalige Revision der betreffenden wissenschaftlichen Operationen aber leichtfertigerweise unterlassen wird. — Treffend, wie diese principiellen Bemerkungen, sind auch die meisten der auf die einzelnen Momente des Conflicts zwischen Glaube und Wissenschaft bezüglichen Urtheile. Nur an ganz wenigen Stellen ermangelt die Darstellung des Verfassers der nöthigen Akririe, z. B. auf S. 73, wo von Holtzmann's „synoptischen Evangelien“ gesagt wird, es sei durch diese Schrift die dem Schenkel'schen „Charakterbild Jesu“ zu Grunde liegende evangelienkritische Theorie fast genau gleichzeitig mit ihrer Veröffentlichung wieder „antiquirt worden“, während doch das Buch Schenkel's erst eine geraume Zeit nach jenem Werke seines jüngeren Collegen erschien und offenbar ein gutes Theil der in ihm enthaltenen Ansichten über Ursprung und Composition der Evangelien der Holtzmann'schen kritischen Theorie verbannt.

Sieken.

Böckler.

Ueber Gott und Welt. Hundert Sätze in Frage und Antwort von Dr. H. Schwarz. Zürich, Fr. Schultheß, 1865. 20 S.

Aus „ernstem Forschen nach Wahrheit“, ja aus „dem tiefsten Gefühle der geistigen Mißstände unserer Zeit und dem innigsten Wunsche, denselben mit all ihrem Gefolge gesteuert zu sehen“, mögen diese hundert Thesen in Katechismusform immerbin hervorgegangen sein, aber eine wirkliche Abhilfe für die betreffenden Nothstände können wir weder von ihnen selbst noch von den auf ihrem Grunde etwa weiterhin anzustellenden religionsphilosophischen Erörterungen erwarten. Einige Grundgedanken der theistisch-christlichen Weltansicht werden allerdings im Wesentlichen richtig darin entwickelt, besonders im kosmologischen und anthropologischen Theile, wo unter Anderem die Vorzüge des Menschen vor der Pflanz- und Thierwelt (S. 9 f.) sowie das Wesen der menschlichen Freiheit und des Gewissens (S. 15—18) auf ansprechende Weise dargelegt sind.



Aber im Ganzen ist die Denkweise des Verfassers eine in pantheistischen und abstract = spiritualistischen Voraussetzungen befangene. Die Welt ist ihm nichts als „die Selbstdarstellung Gottes in der Weise des Außereinanders“ (S. 5. 7), der menschliche Geist die „Vollendung der Selbstoffenbarung Gottes“ (S. 11), das Ziel der menschlichen Geistesentwicklung „ein überirdisches, rein geistiges Dasein“, ein „völliges Entbundenwerden von aller Leiblichkeit“ (S. 19). — Einer wirklich theistischen Speculation gehören die vorliegenden Sätze daher ebenso wenig an, wie sich dieß vom Inhalt der früher erschienenen größten Schrift des Verfassers („Gott, Natur und Mensch; System des substantiellen Theismus“) sagen läßt. Auch in Hinsicht auf logische Correctheit der Gedankenentwicklung läßt das Schriftchen Manches zu wünschen übrig (vgl. z. B. S. 14, Fr. 10 und Fr. 15; S. 11, Fr. 9, und S. 20, Fr. 9) und gegen die Form des Ganzen ist überhaupt einzuwenden, daß die Abwechslung zwischen Fragen und Antworten der bezweckten Popularisirung des Gegenstandes so wenig dient, daß ein wahrhaft klarer und präciser Gedankenausdruck dadurch merklich erschwert, ja mehrfach völlig unmöglich gemacht wird.

Siehe.

Böcker.

Kirchliche Ethik vom Standpunkte der christlichen Freiheit. Dargestellt von Bernhard Wendt. Erster Theil (mit dem besonderen Titel:) Einleitung in die Ethik. Entwicklungsgeschichte der christlichen Freiheit in der Kirche und Theologie. Zweiter Theil (mit dem besonderen Titel:) Das Reich Gottes und das Reich der Welt oder die Voraussetzungen der kirchlichen Ethik. Leipzig, Ernst Brecht, 1864. 1865. XXI u. 345, 423 S.

Der Titel dieses Werkes wird wohl Manchen, wie uns selbst, begierig gemacht haben, zu erfahren, was der Verfasser mit dem Prädicat „kirchlich“ sagen will, das er seiner Ethik giebt und das doch wohl dieselbe anderen Bearbeitungen gegenüber charakterisiren soll. Kirchliche Ethik, das kann heißen: eine Ethik, die der Kirche ihre besonderen, nicht ebenso dem einzelnen Christen geltenden Sittenvorschriften giebt oder — wofern sie mehr descriptiv als präscriptiv verfährt, das Leben der Kirche nach den inneren Gesetzen ihres Organismus darstellt. Wir hätten gar nichts dagegen, eine solche Wissenschaft, für die seither der Name „praktische Theologie“ üblich war, kirchliche Ethik zu nennen; so aber meint's der Verfasser nicht. Eine kirchliche Ethik kann ferner das sein, was man sonst auch Moral heißt; weil es aber auch für diese, wie für die Dogmatik, einen unkirchlichen, sogar antikirchlichen Standpunkt giebt, so kann sich eine Bearbeitung kirchlich nennen, um ihre Einstimmung in das Bekenntniß der Kirche, ihre Orthodogie, damit anzukündigen. In diesem Sinne hätte wohl auch noch manche andere Ethik, z. B. die von Wuttke, von Harleß, das Recht, sich jenes Prädicat beizulegen. Oder endlich könnte auch gesagt sein sollen, daß zwar das sittliche Leben des Einzelnen, wie es von Rechtswegen Gegenstand der Ethik ist, auch hier zur Darstellung komme, aber als ein Leben in der Kirche, so daß die rechte Sittlichkeit eben im Verhalten des Einzelnen zur Kirche, in der ihm als einem Gliede des Leibes Christi gebührenden Gesinnung und Hand.

lungsweise bestehe. Der Herr Verfasser scheint uns, wenn wir seine Ausführungen richtig verstehen, die beiden letzten Bedeutungen zugleich ausdrücken gewollt zu haben. Wir müssen aber hieran auch sogleich die Bemerkung knüpfen, daß volle Klarheit darüber wohl erst der letzte, noch in Aussicht stehende Theil geben wird; die beiden vorhandenen Theile haben uns noch nicht auf einen festen Punkt in obiger Hinsicht geführt. Der Verfasser, wie es scheint, ein noch jüngerer Mann, hat mit der Mecklenburger Orthodoxie ähnliche unangenehme Verührungen gehabt, wie schon früher Michael Baumgarten; gerade dem dortigen Kirchenthum gegenüber scheint er das Prädicat „kirchlich“ um so mehr betont zu haben, um darzuthun, daß die wahre Kirchlichkeit nicht dort, sondern auf Seiten der christlichen Freiheit sei. Auch dieses Wort steht, wie man sieht, auf dem Titel; unter diesem Siegeszeichen unternimmt er es (s. Vorrede zum 1. Theil, S. VII), ein vollständiges Lehrgebäude specifisch lutherischer Ethik aufzuführen, was einst Caligt nicht gelungen und eigentlich bis heute noch ein Problem geblieben sei. Uns will es freilich bedünken, Harleß und Wuttke (von Sartorius kann das allerdings nicht gesagt werden) haben unserem Verfasser in diesem Fache so sehr vorgearbeitet, daß ihm kaum mehr etwas zu thun übrig blieb; doch will er seine Arbeit (s. ebendas.) nur als Beitrag betrachtet wissen, und fertig ist ja unser Wissen und Forschen niemals. Aber was soll es heißen: vom Standpunkte der christlichen Freiheit aus? Haben denn die anderen Ethiker, die der Verfasser theils kennt, theils nicht kennt, diesen Standpunkt noch nicht erkommen oder haben sie ihn verleugnet? Sehr richtig hat der Verfasser die Schrift Luther's von der Freiheit eines Christenmenschen in ihrem vollen Werthe erkannt; wir wußten ungefähr auch bisher schon so viel, daß die echt evangelischen Ausgangspunkte für christliche Sittlichkeit dort dargelegt sind. Aber uns scheint, weil dem Hrn. Verfasser, wie er ebendas. S. X erzählt, eines Tages diese Schrift ein ganz neues Licht anzuludete, so gerieth er auf die Meinung, auch der übrigen Welt sei das etwas bis heute Verborgenes; uns ist es aber nicht gelungen, einen einzigen Satz über diesen Gegenstand im ganzen Werke zu finden, der nicht Bekanntes enthielte. Ja, wir bedauern, noch mehr sagen zu müssen: es wird nirgends recht klar, wie sich denn eigentlich der Verfasser den Zusammenhang zwischen der Rechtsfertigung aus dem Glauben, die er stets wieder einschärft, und zwischen der christlichen Rechtschaffenheit denkt: ob in der mystischen Weise, — wie es öfter scheint — daß durch den Glauben an den Herrn er selbst und damit der neue Mensch in uns eingeht, so daß von nun an das handelnde Subject ein anderes ist als zuvor, nämlich nicht mehr ich, sondern Christus in mir; oder aber in der mehr psychologischen Weise, daß die empfangene Sündenvergebung den Menschen so glücklich macht, daß er aus Dankbarkeit von nun an seinen Wohlthäter, seinen Retter nicht mehr betrüben, vielmehr ihm gänzlich zu Gefallen leben will. Ueberhaupt ist Klarheit und Präcision in der Bestimmung der Begriffe nicht des Verfassers starke Seite; und wenn wir auch die Wärme, die sich bis zur Flamme der Begeisterung steigert, vollkommen anzuerkennen wissen, so ist uns doch der Rhetorik in dem Buche viel zu viel; auch die schönsten Worte sammt dichterischen Citaten sind da überflüssig, wo Bekanntes behauptet wird. Um aber auf jenen „Standpunkt der christlichen Freiheit“ zurückzukommen, so fragen wir: wenn Sartorius vielmehr „die heilige Liebe“ auf die Fahne der

christlichen Ethik setzt, hat er nicht genau ebensoviele Recht dazu? Und könnte nicht ein Dritter, gestützt etwa auf Matth. 5, 6. 6, 33; Röm. 6, 16—19; 2 Cor. 5, 21, auch mit demselben Rechte auf den Titel setzen: Ethik vom Standpunkte der christlichen Gerechtigkeit aus? Und im Wesentlichen könnten alle drei dieselbe Sittenlehre liefern. Die Epistel Jacobi (welche, beiläufig gesagt, der Verfasser nach I, S. 57 nicht zu würdigen versteht, wenn er meint, sie wäre entbehrlich) kennt ein vollkommenes Gesetz der Freiheit, aber eben hier hat der Freiheitsbegriff den Gesetzesbegriff zu seinem Complement. Der Hr. Verfasser läßt zwar fleißig, manchmal an Stellen, wo man es nicht erwartet, die Glocke der Freiheit ertönen; aber damit, daß man, wo es irgend angeht, ihren Namen nennt, sie überall beizieht, ist noch keineswegs das Ganze aus diesem Begriff so entwickelt, wie man etwa sonst die ganze Moral aus einem Moralprincip zu entwickeln pflegte. (Nach II, S. 416 soll z. B. auch in den Psalmen sich hauptsächlich die Sehnsucht nach Freiheit aussprechen; so weit das sich behaupten läßt, zerfließt der Begriff der Freiheit so ins Unbestimmte, daß man lediglich nichts Festes und Brauchbares mehr an demselben besitzt.)

Der erste Band (um noch Einiges über den Gang zu sagen, den der Verfasser nimmt) enthält, wie der Titel sagt, eine Entwicklungsgeschichte der christlichen Freiheit in Kirche und Theologie. Eine Geschichte nicht sowohl der Sittenlehre als der Sitte lassen wir uns sehr gern bieten, wenn wir dieselbe auch nicht als etwas zum ethischen Lehrganzen Gehöriges anzuerkennen wissen. Auch ist auf diesem Gebiete noch viel Verdienst zu erwerben. Die Schätze der Geschichte, die das christliche Leben in seinen tieferen, verborgeneren Aeußerungen betreffen, sind noch lange nicht alle ausgebeutet. Aber — was uns der Verf. giebt, ist ein Compendium der Kirchengeschichte, das die christliche Freiheit nur an denjenigen Punkten wirklich zu seinem Hauptgesichtspunkte macht, wo es sich um den Kampf zwischen Hierarchie und religiöser Freiheit handelt; überall sonst ist jener Begriff, auch wenn er in Erinnerung gebracht wird, nur eben beigezogen. Sehr gern erkennen wir es an, daß viele hier hervortretende Erscheinungen treffend charakterisirt sind (so S. 89 die Alexandriner, S. 94 Tertulian, S. 133 Pelagius); aber auch schiefe Urtheile stoßen dem Leser da und dort auf, wie z. B. was S. 297. 300 über Spener gesagt ist, keineswegs ins Schwarze trifft. Ist auch macht sich's der Verfasser mit der Kritik etwas gar zu leicht, z. B. wenn er S. 252 ohne weiteres Eingehen sagt: „Die Wiedertäufer haben aus wichtigen Gründen die Kindertaufe verworfen“, oder wenn er S. 314 die Kant'sche Moral durch populäre Voraussetzungen widerlegen will, die für Kant gar keine Beweiskraft hätten. Wir können uns alledem gemäß wohl etwa denken, daß ein einigermaßen gebildeter Laie oder auch ein Prediger, der seine kirchengeschichtlichen Kenntnisse wieder auffrischen möchte, diesen ersten Theil mit Nutzen gebrauchen wird, aber den Anspruch auf Förderung ethischer Wissenschaft können wir demselben mit gutem Gewissen nicht zugestehen.

Der zweite Band, der den ersten Theil des eigentlichen Systems enthält, führt uns zuerst „das Reich Gottes oder das Urbild der Kirche“, dann „die Welt oder den Gegensatz der Kirche“ vor; für den noch zu hoffenden letzten Theil bleibt dann noch der Aufbau der Kirche selbst als das Reich Gottes in seinem wirklichen Werden übrig, worauf wir um so mehr begierig sind, als wir II, S. 25—27 trotz dem Wortreichtum oder gerade durch denselben noch ziem-

lich im Unklaren bleiben. — Die beiden bis jetzt vollendeten Abschnitte stellen ungefähr dasselbe dar, was man in der Dogmatik als Urzustand und als Zustand des Verderbens bezeichnet. Auf die Benennung kommt dabei wenig an; es ist jedenfalls richtig, diese geschichtlichen Voraussetzungen zu erörtern, weil erst auf dem geschichtlichen Boden des Christenthums christliche Sittlichkeit möglich ist, die Thatfachen des Christenthums aber jene Thatfachen, Urzustand und Sündenfall, voraussetzt. So weit also geben wir dem Hrn. Verfasser Recht. Auch das wollen wir nicht anfechten, lassen es im Gegentheil demselben als eine gewisse Originalität beziehungsweise gelten, daß er das Urbild der Kirche, das Urbild vollendeter Sittlichkeit zuerst in der überirdischen Welt aussucht; sein erstes Capitel hat die Ueberschrift: Das Reich Gottes im Himmel. Holt er auch hier wieder unendlich weit aus, so läßt sich doch hören, daß Gott „durch und durch Freiheit“ ist, wie auch hernach das Hereinziehen der Trinität sich immerhin vertheidigen läßt. Aber so wahr es ist, was S. 39 gesagt wird, was auch schon von Anderen gesagt worden: „Die Freiheit vollendet sich erst dadurch, daß sie, aus sich herausgehend, in sich selbst beharrt, daß sie, sich selbst entäußernd, dennoch sich selbst bewahrt, daß sie ihr Wesen hingiebt an ein anderes und doch dasselbe in solcher Hingabe behält und behauptet; diese Selbstentäußerung, diese Selbsthingabe ist Liebe . . . Liebe und Freiheit gehören innig und unauslöslich zusammen“: so müssen wir doch darauf hinweisen, daß, wenn die Liebe die Selbstbeschränkung der Freiheit ist, dann der ganze große Theil der Ethik, der die Liebe zum Inhalt hat, nicht eine „Ethik vom Standpunkte der Freiheit“ genannt werden kann, d. h. daß der Begriff „Liebe“ nicht ein dem Begriff „Freiheit“ subordinirter, sondern coordinirter ist. Aus dem letzteren läßt sich der erstere niemals durch Analyse oder Consequenz ableiten; die Freiheit hat in sich selbst durchaus keine Nothigung, sich zu beschränken, d. h. sich, wenn auch nur relativ, zu negiren; wenn es geschieht, so muß eine andere Potenz neben ihr und ihr gegenüber stehen, die das Motiv zu solcher Selbstbeschränkung — nicht der Freiheit, sondern dem Subject, dem Ich beibringt, so allerdings, daß es in dieser Beschränkung der Freiheit selbst wieder sich als ein Freies, als Wille, verhält. Ganz ebenso gut also könnte oder vielmehr müßte gesagt werden: „Ethik vom Standpunkte christlicher Freiheit und Liebe aus“ — allein dann sieht Jeder, daß dieser ganze Zusatz ein purer Pleonasmus ist, denn eine andere Ethik auf christlichem Gebiete giebt es gar nicht. — In demselben Abschnitte wird der Verfasser mit Nothwendigkeit darauf geführt, das Verhältniß des Göttlichen zum Guten zu besprechen, S. 50, aber es wird auch hier die Frage nicht in ihrem Kern gefaßt, sondern mit einigen freilich unbefreitbaren Sätzen abgefertigt. Ist etwas darum gut, weil es göttlich ist, weil Gott es will oder thut? Oder will und thut er es, weil es an sich gut ist? Darüber suchen wir vergebens eine bestimmte Auskunft, wie überhaupt gerade das erste Hauptproblem, die Frage: was ist das sittlich Gute seinem specifischen Wesen nach? dem Hrn. Verfasser in ihrer Bedeutung gar nicht nahe gekommen ist. — Daß er sofort das Reich der himmlischen Geister als das Urbild der sittlichen Gemeinschaft unter den Menschen hinstellt, wollen wir nicht beanstanden, obgleich damit für die Wissenschaft nicht viel gewonnen ist, weil wir uns zwar das Leben der Engel sehr schön ausmalen können, aber genaue, beglaubigte Kenntniß von ihren Tugenden, ihrer Handlungsweise doch im Grunde nicht viel zu haben gesehen müssen.



Mehr Stoff liegt vor für das (von S. 55 an dargestellte) Reich Gottes auf Erden. Dieser Abschnitt enthält, wie gesagt, den Zustand der Menschheit vor ihrem Fall oder, abgesehen vom Falle, das Ideal menschlich-sittlichen Lebens. Es ist dies ein Gegenstand, der in irgend einer Weise in jeder christlichen Ethik vorkommen muß; ob die Ueberschriften, die der Hr. Verfasser dem Ganzen und den einzelnen Theilen giebt, ganz passend sind, darüber wollen wir nicht rechten, weil das Nebensache ist; die Hauptsache bleibt, daß er ganz richtig die subjective Voraussetzung aller Ethik, d. h. die sittliche Natur des Menschen und ihr gegenüber den fundamentalen Inhalt des objectiv Sittlichen, das Grundgebot des Guten uns vorzuführen bestrebt ist. Aber während auch hier, besonders im ersten Abschnitt, eine unendliche Breite, mit Rhetorik und Poesie ausgestattet, den Leser müde macht, so erfahren wir über die Sache selbst, auch über die schwierigen Punkte, nichts Neues; so ist namentlich die Lehre vom Gewissen ganz in hergebrachter Weise behandelt; die Ansicht z. B., daß das Gewissen erst durch die Sünde bedingt sei, ist durch Alles, was der Verfasser S. 126 ff. darüber sagt und worin er bekannten Vorgängern folgt, noch lange nicht widerlegt; für Behauptungen, die er, gleich Anderen, kategorisch aufstellt: „Das Gewissen ist das Bewußtsein von einer Freiheit, die ihren Wesensgrund in Gott hat — das Bewußtsein des Menschen von dem göttlich gesetzten Lebensgrunde seines Wesens — ein Mittler zwischen Gott und dem Menschen“ u. a. m. ist hier so wenig als von Anderen ein Beweis erbracht, und mit der von Harleß entlehnten Auskunft, „man müsse das ursprüngliche Wesen des Gewissens wohl unterscheiden von seiner Erscheinungsform“, ist in Wahrheit nichts geholfen; es existirt als Gewissen eben nur in dieser Erscheinungsform und nicht eine speculirende und phantasirende Psychologie, sondern lediglich die empirische Beobachtung giebt uns über dieses wie über jedes psychologische Phänomen die richtige Erkenntniß. Die Frage, warum denn Christus sich nirgends auf sein Gewissen beruft, lassen alle diese Theoretiker außer Acht. Im zweiten jener Abschnitte erscheint es uns als durchaus unpassend, S. 144 auf einmal den Dekalog in den Urzustand hereinzuziehen; das Gesetz ist nach der Schrift erst durch die Sünde bedingt, und wenn auch der Dekalog als blinder Ausdruck der ewigen sittlichen Grundwahrheiten mit Recht betrachtet und demgemäß auch in unseren Katechismen behandelt wird, so wäre es jedenfalls der wissenschaftlichen Darstellung entsprechender gewesen, hier diese Grundwahrheiten nicht aus dem mosaischen Gesetz, sondern aus der Idee des Guten selbst abzuleiten. — Diesem idealen Reiche Gottes, das werden sollte, aber nicht geworden ist, stellt sich von S. 163 an das Reich der Welt, das sündige Gesamtleben, gegenüber. Da sich der Verfasser mit Vorliebe in historischen Schilderungen ergeht, so wird auch dieses in gleicher Weise ausgeführt; das Reich der Welt stellt sich ihm dar im Heidenthum und den heidnischen Weltreichen. Was wir hier vermissen, ist theils eine fundamentale und erschöpfende Erörterung des Begriffs „Welt“, die darauf geführt hätte, daß dieser Begriff in seiner ganzen Schärfe erst dem Christenthum gegenüber seinen Platz hat, daher ihn auch erst das Neue Testament überhaupt aufstellt, theils eine genauere und befriedigendere Bestimmung der einzelnen Hauptbegriffe; was z. B. S. 212 über die Erbschuld der Erbsünde gesagt wird, reicht zu einem Beweise weit nicht hin; ebenso sind S. 230 die Stufen der Sünde nicht vollständig aufgeführt; gerade diejenige, an welche die

Erlösung anknüpft, die Stufe der Knechtschaft, ist gar nicht berührt. Jene Identificirung des Heidenthums mit dem Weltbegriff hat die natürliche Folge, daß nun Israel als das Reich Gottes in ein desto helleres Licht tritt. Aber gerade dadurch wird die Auffassung Israels, die doch eine historische sein will, viel zu ideal; es ist Alles sehr schön, was der Verfasser über das Volk Gottes zu sagen weiß, aber historisch wahr ist doch nur, daß dieses Volk in seiner Theokratie den Schatten des zukünftigen Gottesreichs hat vorstellen sollen, in Wirklichkeit aber nicht einmal diese relative Würde behauptet hat. Die Frage, ob Israel, als Volk, sittlicher gewesen sei als andere Völker des Alterthums, hat der Herr Verfasser, wie freilich auch viele Andere, allzu wenig beherzigt.

Wenn es demselben genügen würde, das Zeugniß zu erhalten, daß er mit großem Fleiße sich in die Ethik, ihre Geschichte und Literatur eingearbeitet, mit tiefem persönlichem Interesse sie dargestellt und zugleich seine Belesenheit in kirchlicher und profaner Literatur kundgegeben habe: so müßten auch wir ihm dieses Zeugniß ungeschmälert ertheilen. Aber wer den Anspruch erhebt, die Wissenschaft um ein Namhaftes weiter zu führen, der darf es der Kritik nicht verübeln, wenn sie einen strengeren und objectiveren Maßstab anlegt. Wird, wie wir aufrichtig wünschen, der letzte Theil die uns aufgefallenen Mängel vermeiden, Ueberflüssiges ferne halten und das Nöthige bis auf den Grund klar machen, so werden wir ebenso aufrichtig für jede Belehrung und Weiterführung dem Hrn. Verfasser dankbar sein, dessen wackeres Streben auch durch Tadel sich nicht hemmen, sondern gewiß nur fördern lassen wird.

Tübingen.

Palmer.

Christliche Ethik von Ph. Th. Culmann. Zweiter Theil: Entwurf. Nebst Nachrichten über den Verfasser und einigen weiteren Aufträgen desselben. Stuttgart, Steinkopf, 1866. 188 S.

Der erste Theil dieses Werkes ist in diesen Blättern (1864, S. 398) angezeigt worden; an der Ausarbeitung des zweiten Theiles wurde der Verfasser durch seinen frühen Tod (im 38. Lebensjahre) gehindert; erst nach langem Suchen fand sich der Entwurf dazu von seiner Hand. Es wäre in der That Schade gewesen, wenn uns nicht durch Veröffentlichung dieses Fragmentes noch ein Einblick in die Ausführung des praktischen Theils, wie er sich dieselbe gedacht hatte, vergönnt worden wäre. Wir gestehen, daß uns dieses Bruchstück noch weit mehr angesprochen hat als der erste, grundlegende Theil; hier, wo der Verfasser auf specifisch Ethisches, auf das wirkliche Leben eingeht, ist Alles gesund, kernhaft, überall auf feinsten Beobachtung und reicher Erfahrung beruhend und geistvoll aufgefaßt. Er stellt sich hier die Aufgabe, die Regeln zu geben für die drei Grundtriebe menschlicher Natur: den Geschlechtstrieb (als Trieb des Leibes), den Trieb nach Besitz (als Trieb der Seele) und den Trieb nach Herrschaft (als Trieb des Geistes). Läßt sich auch unstreitig sowohl gegen die Combination dieser drei Triebe mit der anthropologischen Trichotomie als gegen die Beschränkung des ganzen Gebiets sittlicher Vorschriften auf diese drei (wofern er wirklich damit das Ganze hat absolviren wollen) sehr Begründetes einwenden und treten hier auch an einzelnen Punkten (wie im Lobpreisen der Ehelosigkeit als eines Standes der Vollkommenheit) die extremen wissenschaft-

lichen und religiösen Meinungen des Verfassers stark hervor: es ist doch des Trefflichen liberaus viel gegeben, viel vollendet Durchdachtes und Anregendes. Und wenn wir auch, wie soeben ein Beispiel genannt wurde, nicht überall in dem, was der Verfasser als Vollkommenheit bezeichnet, wirklich die höchste Stufe der anzustrebenden sittlichen Vollkommenheit anzuerkennen vermögen, — wie denn er selbst diesen Höhepunkt als einen nur Wenigen erreichbaren ansieht, während wir glauben, nur diejenige Gerechtigkeit sei die wirklich christliche, die echte und vollkommene, die alle Christen auf Grund ihres Christenglaubens und ihrer Taufe zu erreichen im Stande seien: so liegt doch in der Abstufung, die er in jedem der drei Stücke unterscheidet, viel Wahres und Zutreffendes, wie nicht minder das Bild des sich auf denselben Gebieten ebenso abflusenden Lasfers sehr viel Naturwahrheit hat. Den Schluß bildet ein Paragraph über das Verhältniß der theologischen zur philosophischen Ethik, der uns freilich weniger befriedigt; die philosophische verfähre analytisch, sie gehe von Psychologie aus, erkenne die Nothwendigkeit einer Beschränkung unserer Triebe, erkenne somit ein Gesetz an, aber nur weil man anders nicht existiren könne, und erst zuletzt falle ihr als reife Frucht der Begriff Gottes in die Hand (was nun nicht weiter bewiesen wird); dem theologischen Ethiker sei das Erste die absolute Voraussetzung des Daseins Gottes und die Thatsache seiner Offenbarung; Gottes Wille sei überall die ultima ratio aller Sittengebote. Wir glauben nicht, daß sich beide Gebiete so äußerlich scheiden lassen; die theologische Ethik ist gar keine Wissenschaft, wenn sie nicht auch ihrerseits auf psychologischer Grundlage ruht, und die philosophische pflückt nicht erst am Ende die Idee Gottes auch von ihrem Baume. — Von S. 54 an folgen die Zugaben, von welchen nur die letzte einigermaßen mit der Ethik im Zusammenhange steht. Die erste Zugabe ist eine sehr beredte, wenn auch für den Unbefangenen keineswegs überzeugende Darlegung der Principien der Philosophie Franz v. Baaders und E. A. v. Schaden's, welche beide, wie ihre Vorgänger, Jakob Böhm, Neu-Schelling, der Verfasser ausschließlich als Philosophen gelten läßt. Mit v. Schaden hält er dessen „physikalisch-metaphysischen Beweis fürs Dasein Gottes“ für den einzig richtigen, — muß aber freilich S. 97 mit seinem Meister selbst gestehen, daß die Philosophie, deren Sache es sei, „hinter Alles zu kommen“, hier doch nicht bis auf den letzten Grund bringen könne, denn „das letzte Räthsel des Seins könne nur der vollkommen erklären, welcher der Schöpfer desselben sei“. Ganz gewiß; aber dann dünkt uns die Differenz zwischen dem, was Franz v. Baader, und dem, was andere Philosophen geleistet haben, doch nicht so unermesslich groß zu sein. Interessant und für christliche Leser willkommen ist die Abhandlung über das Verhältniß von Bild und Sache in den prophetischen Schilderungen; für uns neu sofort die im folgenden Tractat „über den Sturz des Satan“ entwickelte Behauptung, daß der Fall Satans stattgefunden habe zwischen dem dritten und vierten Tagewerk der Schöpfung, indem nur dadurch die dort befindliche Lücke oder Wendung (daß nämlich nach der Pflanzenwelt nicht sofort, dem ursprünglichen Plane gemäß, der Mensch, sondern jetzt erst das Sonnensystem geschaffen und die zum Mittelpunkt des Weltalls bestimmt gewesene Erde aus dieser Stellung gerückt und in die Rotation der Planetenwelt eingereiht worden sei) genügend erklärt werden könne. — Ob die letzte Abhandlung — eine sehr umfangreiche Recension der Sittenlehre von Wuttke — noch

vom Verfasser selber irgendwo zur Oeffentlichkeit gebracht worden ist, wissen wir nicht; wir möchten fast glauben, daß er Manches vielleicht nicht oder doch anders gesagt hätte, wenn jenes seine Absicht gewesen wäre. Was gegen die Form jenes Werkes, gegen die „Kategoriensucht“ und Anderes gesagt ist, darüber sich zu äußern, stellen wir natürlich Herrn Prof. Wuttke selbst anheim; aber wir können nicht verschweigen, daß der herrische Ton, das absolute Besserwissen, dieses Ab sprechen, als ob gar keine Appellation gegen das Urtheil eines Schülers von Franz v. Baader möglich und zulässig sei, uns als nicht geziemend erscheint. Es ist keineswegs eine unwidersprechliche wissenschaftliche Wahrheit, daß der „Gotteshunger“, von dem Cusmann ausgegangen wissen will, wirklich der rechte und einzige Ausgangspunkt der Ethik und (S. 170) der „Rausch der Begeisterung“ in Folge des Ueberströmens göttlicher Lebensfülle in den Menschen, wodurch dieser zum Propheten wie zum Priester und König werde, das sittliche Ideal oder Ziel für jeden Menschen ist. Wir wissen recht wohl, daß das im Munde des verewigten Verfassers keine leere Rhetorik war, wir lassen auch Jedem das Recht unbestritten, sich zu solchen Höhen der Idealität aufzuschwingen, aber ebenso gewiß ist es uns, daß auch wer ohne einen „Rausch der Begeisterung“ die prosaischen Tugenden der Liebe, der Bescheidenheit, der Wahrhaftigkeit, der Gerechtigkeit, der Berufstreue nach christlichem Gewissen übt, vor Gottes Augen einen nicht geringeren Werth hat.

Tübingen.

Palmer.

### Praktische Theologie.

„Mancherlei Gaben und Ein Geist“, eine homiletische Vierteljahrschrift für das evangelische Deutschland, unter besonderer Mitwirkung vieler namhafter Prediger herausg. v. Emil Dhlh, evangel. Pfarrer in Kriegsheim bei Worms. Der Jahrg. 4 Hefte. Wiesbaden, Niedner.

Schon seit einigen Jahren besteht diese homiletische Zeitschrift, die in Quartalheften erscheint und sich hauptsächlich zur Aufgabe macht, je in einem Jahrgang über die gesammten fest- und sonntäglichen Perikopen sowie über entsprechende freie Texte Dispositionen und Entwürfe vorzuführen. Außerdem wird je und je eine homiletische oder biographische Abhandlung und am Schluß der Hefte ein Anhang von christlichen Gedichten geboten. Die Theilnahme der evangelischen Geistlichen für die Sache scheint eine lebhaftere zu sein, da offenbar vielen eine solche bequeme Beihilfe, wie sie hier geboten wird, sehr willkommen ist. Man kann nicht verkennen, daß die Redaction sich Mühe gegeben hat, an der Vervollkommnung der Zeitschrift zu arbeiten und eine Reihe der Mängel, die von verschiedenen Seiten her schon früher an derselben gerügt wurden, zu beseitigen; der geschmacklosen und fehlerhaften Dispositionen sind es weit weniger, ebenso stößt man verhältnißmäßig seltener auf gedankenleere, triviale Entwürfe und Expectorationen. Und doch, obwohl das Programm verspricht, nur „Ausgezeichnetes“ zu liefern, wäre auch in den neueren Hefen noch Manches auszumergen. Freilich bei einer solchen Fluth von Dispositionen und Entwürfen, mit der die Zeitschrift alljährlich ihre Leser überschüttet, kann es nicht



anders sein, als daß auch Geringes mit unterläuft; allein eben darum dürfte es sich sehr empfehlen, wenn die Redaction sich in jenen Mittheilungen mehr beschränken und dafür mehr Abhandlungen, Characteristiken, Referate über hervorragende Predigtbilder — auch des Auslandes — bringen, dazwischen hinein ausgezeichnete Originalpredigten und Dispositionen mittheilen und so den eigent-  
lich wissenschaftlichen Werth ihres Journals erhöhen würde.

Elbingen.

Repet. Schwarzkopf.

Nathanael. Vorträge über das Christenthum, den Gebildeten in der Gemeinde gehalten von Hermann Dalton. Zweite, völlig umgearbeitete und vermehrte Auflage. St. Petersburg, H. Schmitz-dorff'sche Hofbuchhandlung, 1864. XVI u. 324 S.

Diese im Jahre 1861 in erster Auflage erschienenen Vorträge, die jetzt in bedeutend erweiterter und bereicherter Gestalt vor die Oeffentlichkeit treten, gehören ohne Zweifel zu den gediegensten apologetischen Leistungen der neuesten Zeit. Der Verfasser, Pastor an der niederländisch-reformirten Gemeinde zu St. Petersburg, will darin nicht „eine Apologie des Christenthums nach allen Seiten hin“ geben, wohl aber den Versuch machen, „einige der brennendsten Fragen, wie sie die Gemüther der Gebildeten in der Gemeinde bewegen, nach dem Stande unserer neueren gläubigen Theologie zu beleuchten“. Zu diesen „brennenden Fragen“, die schon früher die wichtigsten der zwischen dem christlichen Offenbarungsglauben und dem modernen Rationalismus, Pantheismus und Materialismus verhandelten Controversen in sich schlossen, sind seit der ersten Auflage die durch Renan und Strauß veranlaßten neuen Untersuchungen betreffs des Lebens Jesu und der Anfänge des Christenthums hinzugekommen. Der Verfasser hat, ohne sich in die Irrgewinde einer unfruchtbaren Polemik zu verlieren, doch die sämmtlichen im Gegensatz zu diesen Feinden zu beleuchtenden Hauptpunkte der geoffenbarten Wahrheit in den Kreis seiner Besprechung gezogen und in einer den Bedürfnissen von „Nathanaelsseelen“, d. h. von redlichen Suchern nach Wahrheit (Joh. 1, 47), entsprechenden Weise apologetisch erörtert. Nach einer hauptsächlich das Verhältniß von Glauben und Wissen behandelnden Einleitung (1. Vortrag, S. 1—23) schildert er zunächst die gottbildliche Schönheit und Herrlichkeit des Menschen nach seinem ursprünglichen und unverderbten Wesensbestande (2. Vortrag), um dann die Sünde nach ihrer unleugbaren und allumfassenden Existenz, ihrem Wesen und ihren hauptsächlichsten Erscheinungsformen zu schildern und die vornehmsten schriftwidrigen Versuche zur Erklärung ihres Wesens, namentlich die Sinnlichkeitstheorie und die gnostisch-dualistische Hamartigenie (die Zurückführung auf Gut und Böse als nothwendige Gegensätze des menschlichen Wesens) kritisch zu beleuchten (Vorträge 3 u. 4). Eine Uebersicht über die ohnmächtigen und vergeblichen Versuche zur Selbsterlösung der sündigen Menschheit — Opfer, Askese, mönchische Kasteiungen, moderne phantastische Weltverbesserungsmethoden — sowie weiterhin eine religions- und geschichtsphilosophische Betrachtung des Heidenthums und Judenthums (Vorträge 5—7) bahnen den Weg zur Lehre von der Erlösung. Der Betrachtung der Person des Erlösers nach ihren ewigen Ausgängen aus Gott und nach ihrer geschichtlichen Selbstbezeugung (Vortrag 8) folgt zweckmäßigerweise eine

Auseinanderlegung über Wesen und Bedeutung der Offenbarung überhaupt und über das Wunder als die nothwendige Vollenbung und Verklärung des offenbarenden Thuns der Gottheit (Vortrag 9), woran sich ferner noch Ausführungen über „Bibel, Sohn Gottes und Trinität“, also über die Urkunde der Offenbarung und über das wichtigste der in ihr enthaltenen Mysterien, anschließen (Vortrag 10). Erst jetzt folgt die Lehre vom Werke Christi (Vortrag 11) und vom Heile, die letztere in den drei Abschnitten: „Christus gegenüber dem Einzelnen, der Familie, der Kirche“, abgehandelt (Vorträge 12—14). Zwei Vorträge über die Thätigkeit der Kirche nach außen und nach innen oder über äußere und innere Mission beschließen das Ganze.

An der Ausföhrung dieses, wie man sieht, durchaus eigenthümlichen, aber recht zweckmäßigen und fruchtbringenden Gedankenganges dürfte höchstens das Eine anzusetzen sein, daß der auf allen Punkten zu Tage tretende Ideenreichtum des Verfassers sich in einer fast zu großen Fülle des Ausdrucks, namentlich der Bilder und veranschaulichenden Darstellungen, verkörpert hat und daß dieser bedeutenden Wort- und Bilderfülle die wünschenswerthe Klarheit und Uebersichtlichkeit der Partition nicht zu Hülfe kommt. Das Fehlen einer auch ins Kleine und Einzelne hinein sorgfältig durchgeführten logischen Gliederung des Stoffes wird durch den ziemlich engen, wenig übersichtlichen und kaum irgendwelchen Ruhepunkt (bestehend in gesperrten Worten, in größeren Absätzen u. s. w.) gewährenden Druck doppelt fühlbar. Wer indessen diese durch die äußere Anordnung und Ausstattung dargebotenen Schwierigkeiten durch ausdauernden Fleiß und aufmerksames Interesse überwindet, dem werden diese Vorlesungen zu einer Quelle der reichsten Belehrung und heilsamsten Erbauung werden, denn sie bergen einen Schatz köstlicher Blüthen und Früchte einer ebenso feinen als vielseitigen geistigen Bildung auf fast allen Gebieten menschlicher Kunst, Wissenschaft und Lebenserfahrung, die zu einem das hehre Geheimniß der christlichen Wahrheit in würdiger Weise umgebenden dufstigen Kranze zusammengewunden sind.

Gießen.

Bäcker.

Der Bürgerkrieg und das christliche Leben in Nord-Amerika. Vorträge, gehalten in mehreren Städten Deutschlands und der Schweiz von Philipp Schaff, Doctor und Professor der Theologie. Zweite (unveränderte) Auflage. Berlin, Wiegandt und Grieben, 1866. 72 S.

Gleich dem größeren Werke „Amerika“ (2. Aufl. Berlin 1858), zu dem es gleichsam einen ergänzenden Nachtrag bildet, ist dieses Büchlein aus Vorträgen hervorgegangen, die der rühmlichst bekannte Verfasser während einer im vorigen Jahre gemachten Erholungsreise in verschiedenen Städten der deutschen Schweiz und Deutschlands gehalten hat. Die Wirkungen, welche der große Bürgerkrieg der Jahre 1861 bis 1865 auf die christlich-sittlichen Zustände der nordamerikanischen Union geübt, bildeten das Thema der meisten dieser Vorträge und stehen daher im Vordergrund der Schilderungen der vorliegenden Schrift, die nebenbei natürlich auch noch manche andere Gegenstände in den Kreis ihrer Darstellung zieht. Der Verfasser sucht überhaupt das durch die europäische, be-

sonders die englische Presse der jüngsten Vergangenheit vielfach angegriffene und, wie er versichert, in gehässig übertreibender Weise verunglimpft Nationalleben seines Heimathlandes „von seiner sittlich-religiösen Seite in seinem wahren Werthe darzustellen“. Er thut dieß in der Weise, daß er, gegen die Nothstände und Gebrechen dieses Lebens keineswegs blind, doch überall die Lichtseite hervorzuheben und auf das Jugendfrische, Hoffnungsreiche und Zukunftsvolle der amerikanischen Zustände in politisch-socialer wie in kirchlicher Beziehung hinzuweisen sucht. Er verkennet nicht, daß Amerika „ein Land der Gegensätze und Widersprüche ist, wie kein anderes, und hinlängliches Material bietet für die verschiedenartigsten Beurtheilungen vom begeisterten Lobe bis zum wegwerfendsten Tadel“, daß es „ein Tummelplatz und Schmelztiegel aller Nationalitäten, Kirchen und Secten ist, wo die edelsten und die schlimmsten Elemente der alten Welt wild durcheinander gähren“, kurz, „daß es auf den ersten Blick als ein undurchdringliches geistiges und religiös-sittliches Chaos, ein wahres Thohnbobn“ erscheint. Aber er erweist auf der anderen Seite auch die Gesundheit und frische Lebenskraft seines nationalen Organismus sowohl im Allgemeinen aus seiner Fähigkeit, die ihm beständig zufließenden Einwandererschaa ren aus allen Nationen des westlichen Europa mit unglaublicher Schnelligkeit in sich aufzunehmen, sich zu assimiliren, ja tüchtige Bürger und ernste Christen aus ihnen, den größtentheils schon Verkommenen und moralisch Zerrütteten, zu schaffen, als insbesondere aus der großartigen Thatfache, daß sie erst jüngst aus der Bluttaufe eines furchtbaren Bürgerkriegs wie neugeboren hervorgegangen sind und gerade durch diesen Krieg die kräftigsten Impulse zum Fortschreiten auf der Bahn ihrer christlich-sittlichen Entwicklung empfangen haben. Er zeigt dieß durch Hinweisung: 1) auf die dem humanen und christlichen Interesse wahrhaft entsprechende Lösung der Sklavenfrage, wie sie der genannte Kampf, im Princip wenigstens und als solide Grundlage für weitere christliche Erziehungsthätigkeit und Liebesarbeit an den befreiten Negern, herbeigeführt habe; 2) auf den gerade durch die blutige Schule des Kriegs zu herrlicher Entfaltung gelangten Heroismus der christlichen Liebesthätigkeit aller Confectionen; 3) auf die vielen und großen Vortheile, welche das freie und unabhängige Verhältniß sowohl der Kirche zum Staat wie der einzelnen Kirchen und Secten zu einander dem kirchlichen Leben in jeder Hinsicht und namentlich hinsichtlich der Handhabung kirchlicher Zucht darbiete; 4) auf die Vorzüge des die Grundlage alles amerikanischen Kirchenwesens bildenden Freiwilligkeitsprinzips und der dadurch beförderten christlichen Freigebigkeit, die gerade während des Kriegs sich reichlicher und glänzender bewährt habe als zuvor; 5) auf die nicht minder in diesem Kriege in eclatantester Weise hervorgetretene Verehrung für die heilige Schrift, den Eifer für Heilighaltung des Sonntags und die sorgfältige Pflege der Sonntagschulen, als drei besonders charakteristische Merkmale amerikanischer Kirchlichkeit. — Man mag das, was der Verfasser über diese Punkte sagt, als theilweise zu sehr ins Schöne gemalt und als die Schattenseiten des Ganzen zu wenig hervorhebend betrachten: auf jeden Fall läßt sich aus seiner bei aller Begeisterung doch nüchternen und überall auf solidem thatsächlichen Grunde ruhenden Darstellung vieles Nützliche lernen, was zu fruchtbaren Vergleichen der amerikanischen mit den europäischen kirchlichen Zuständen Anregung gewährt und was daher principiellen Gegnern Schaff's

in der Sklavenfrage, der Kirchen- und Bekenntnißfrage u. s. w. mehr noch als Gleichgesinnten zu aufmerksamer Beachtung und Beherzigung empfohlen zu werden verdient. Dieß gilt insbesondere auch von den am Schlusse des Schriftchens (S. 65 ff.) beigegebenen erläuternden Anmerkungen, welche verschiedene interessante Details nachbringen, z. B. zur Bevölkerungsstatistik von New-York, zur Charakteristik des Präsidenten Lincoln, zur Kennzeichnung der politischen Parteien der Union nach ihrer verschiedenen Stellung zur Sklavenfrage u. s. w. — Da wir durch eingehendere Mittheilungen aus dem interessanten Schriftchen unserer Absicht, zu seiner Lectüre aufzumuntern, nur hindernd in den Weg treten würden, so begnügen wir uns hier mit der schließlichen Hinweisung darauf, daß der Verfasser laut S. 22 ff. in der Sklavenfrage nichts weniger als einseitiger Abolitionist ist, sondern bei aller principiellen Gegnerschaft gegen das Sklavenwesen doch eine relative Berechtigung des betreffenden Instituts für gewisse zeitliche und örtliche Verhältnisse zugesteht und namentlich über die factische Lage der südstaatlichen Negersklaven vor dem Kriege ein recht milbes und gemäßigtes Urtheil fällt.

Gießen.

Böcker.

Der evangelische Religionsunterricht in Deutschland, Großbritannien und Dänemark. Von E. A. Torén, Professor der praktischen Theologie zu Upsala. Herausgegeben durch W. Thilo, Director des königlichen Seminars für Stadtschulen in Berlin. Gotha, Rud. Besser, 1865. VIII u. 169 S.

Das eigenthümliche Interesse, welches diese Schrift allen deutschen Lesern von evangelisch-kirchlicher Gesinnung abgewinnen wird, beruht auf dem Umstande, daß es ein tüchtiger praktischer Theolog des Auslandes von kirchlich bestimmter und dennoch evangelisch milder Haltung ist, der darin seine Beobachtungen und sein Urtheil über den wichtigsten Zweig des protestantischen Schulwesens unseres Vaterlandes nach seinen dormaligen Zuständen niedergelegt hat. Der Herausgeber sagt hierüber im Vorwort: „Die nachfolgende Schrift, welche in der Ursprache ein amtlicher Bericht ist, ergeht aus dem Interesse, welches evangelischer Standpunkt, theologische Wissenschaft und ein richtiges Verständniß deutscher Unterrichtskunst jedem Lehrenden einflößen können, und dazu aus einem Ernste, welcher den gewissenhaften Verfasser auf jedem Schritte von Land zu Land mit dem Wunsche begleitete, nicht Andere zu loben oder zu rügen, sondern lediglich seinem Vaterlande durch Mittheilung des Heilsamen zu nützen. Von einem solchen Berichterstatter ist zu lernen — auch bei uns.“ — Das zufolge dieser richtigen Bemerkung zu Lernende besteht hauptsächlich in der mit vieler Sachkenntniß aufgestellten vergleichenden Uebersicht über die vornehmsten Methoden des Religionsunterrichts, wie sie sich in den verschiedenen Ländern und Landeskirchen Deutschlands im Gebrauche befinden, sammt den diesen Methoden entsprechenden Früchten auf den Gebieten des niederen und des höheren Schulwesens. Deutschland ist es aber vornehmlich, das der Verfasser, gestützt auf seine durch vielfache Reisen gewonnene gründliche und anschauungsmäßige Kenntniß des Schulwesens der meisten seiner protestantischen Länder und Landeskirchen, zum Gegenstande seiner Schilderungen



macht (S. 9—112). Der englische und schottische Religionsunterricht wird auf kaum halb so viel Raum abgehandelt als derjenige unseres Vaterlandes (S. 113—158), und auf Dänemark vollends wirt der Verfasser, kurz bevor er zur schließlichen Anwendung seiner Beobachtungsergebnisse auf die Zustände und Bedürfnisse des Kirchen- und Schulwesens seines Heimathlandes übergeht, nur im Vorübergehen einen flüchtigen Blick (S. 114 f.). Aber auch in Bezug auf Deutschland sind seine Referate nicht ganz vollständig, da er nur den preussischen und württembergischen evangelischen Religionsunterricht eingehend und mit besonderer Vorliebe behandelt, demjenigen des Königr. Sachsen, Bayerns, Hannovers und Mecklenburgs schon eine verhältnißmäßig geringere Aufmerksamkeit widmet, den der beiden Hessen, Badens, der bayerischen Pfalz, der sächsischen Herzogthümer und der kleineren Staaten aber ganz übergeht.

Der Verfasser hat sonach seine Aufgabe nicht mit allseitig erschöpfender Vollständigkeit, sondern in mehr eklektischer Weise gelöst. Was er indessen bietet, entspricht nicht nur aufs Beste seinem praktischen Zwecke, zur Beseitigung verschiedener Mängel und Schwächen des Religionsunterrichts seines Vaterlandes nach Maßgabe der besseren Leistungen anderer Länder auf diesem Gebiete Anregung zu geben; es wird auch auf nicht-schwedische Leser eine anziehende und heilsam anregende Wirkung üben und sie ebensowohl über die Vorzüge wie über die Schattenseiten des Unterrichtswesens ihrer eigenen und der benachbarten Völker belehren. Dieß um so mehr, da Prof. Torén sich fast überall einen wahrhaft tiefen und gründlichen Einblick in die betreffenden Methoden und Einrichtungen zu verschaffen gewußt und so seinem Urtheil auf allen Punkten die nöthige Objectivität und Zuverlässigkeit gesichert hat. Auch seine confessionnelle Stellung hat kaum irgend welche beeinträchtigende Wirkung auf die Unbefangenheit seines beobachtenden Blicks und Urtheils geübt. Er rühmt zwar Schweden wegen der Einheitlichkeit seines Bekenntnisses, die er ein „großes Glück und einen lieben Vorzug“ nennt (S. 165), und unterläßt nicht, den nämlichen Vorzug auch bei anderen Landeskirchen und Gemeinden hervorzuheben, namentlich bei Mecklenburg (S. 110) sowie bei den Missionsgemeinden von Löbe in Neudettelsau und Harms in Hermannsburg (S. 70 u. 109). Dabei redet er aber doch auch vom preussischen Schul- und Unterrichtswesen mit großer Liebe und Achtung, lobt gelegentlich der Zustände des unirten Rheinlandes den Heidelberger Katechismus als ein „glaubenskräftiges catechetisches Meisterwerk“ (S. 37), bezeichnet die württembergischen „Stunden“ als eine wahre Zierde der Kirche dieses Landes (S. 93), fällt in Sachen des hannöverschen Katechismusstreites (S. 101) und der bekannten Uebelstände des mecklenburgischen Kirchen- und Schulwesens (S. 112) ziemlich freisinnige Urtheile und spendet dem englischen Sonntagsschulwesen am Schlusse einer eingehenden Schilderung seiner Einrichtung und seiner Früchte das nachdrückliche Lob: „Die Sonntagsschule in England ist bei allen ihren Mängeln und Unvollkommenheiten doch gewissermaßen eine Himmelspforte; man kann sie nicht sehen, ohne sie zu lieben“ (S. 134).

Die Liebenswürdigkeit des Verfassers, wie sie schon aus dieser weitherzigen Milde, Umsicht und Besonnenheit seines Urtheils in kirchlichen Dingen hervorleuchtet, tritt dem deutschen Leser dadurch noch um so mehr nahe, daß der Herausgeber mit richtigem Tacte es für gut befunden hat, „den fremdländischen

Farbenton, welchen der Ausdruck in der (vom Verfasser selbst herrührenden) Uebersetzung hin und wieder noch an sich trägt, zu bewahren“ und daher Ausdrücke wie „Christenthums-Unterricht“, „Christenthums-Kenntniß“, „festes Bibelthum“, „Besichtigungen“ und andere mehr schwebisch als deutsch klingende Bildungen und Wendungen stehen zu lassen. Der Inhalt des Büchleins ist durchgängig ein so lehrreicher und gediegener, daß selbst solche deutsche Leser aus theologischen und pädagogischen Kreisen, die an diesen formellen Härten Anstoß nehmen sollten, sich von ihm angezogen fühlen und ihm mannichfache Belehrung zu danken haben werden.

Gießen.

Böcker.

Die protestantische Freiheit in ihrem gegenwärtigen Kampfe mit der kirchlichen Reaction. Eine Schutzschrift von Dr. David Schenkel, Großherzogl. Bad. Kirchenrath, Seminardirector und Professor der Theologie. Wiesbaden, Kreidel, 1865. 288 S.

Die bekannten Vorgänge, welche sich in der badischen Landeskirche und außerhalb derselben an das Erscheinen des „Charakterbildes Jesu“ von Herrn Dr. Schenkel geknüpft haben, veranlaßten den Herrn Verfasser zu dieser Schutzschrift, welche der theologischen Welt und vorzüglich der gebildeten Laienwelt gegenüber die in jenem Buche angewandte Kritik des biblischen Berichtes als zulässig und nothwendig erweisen soll für die im Dienste der evangelischen Kirche stehende Wissenschaft. Es handelt sich begreiflicherweise für diese Schrift und ihre Beurtheilung nicht um die Frage, ob in jenem Buche ein richtiges und entsprechendes Resultat gewonnen sei, — sondern ob der darin gemachte Versuch auf evangelisch-kirchlichem Gebiete zulässig gewesen. Und diese Frage ist allerdings eine weit über die Grenzen des einzelnen Conflictes in Baden hinausreichende. Eine Tendenz, ihrem Wesen nach in der römisch-katholisch geblienen Kirche zu Hause, hat in den letzten Decennien sich überall mehr oder minder deutlich gemacht: die Gesichtspunkte einer bestimmten Zeit in religiösen Dingen als die allein gültigen festhalten zu wollen. Und so konnte diese Schutzschrift die eigene Sache nur führen, indem sie diese Tendenz mit ihren Consequenzen in ihrem Verhältnisse zu den Grundbedingungen des Protestantismus darzulegen sucht.

Der erste Abschnitt der Schrift berührt das in der jesuitischen Reaction wieder in alter Klarheit hervortretende Princip des antiprotestantischen Romanismus, seinen Gegensatz gegen jede frei menschliche Entwicklung, sein Streben, alle menschlichen Lebensgebiete unter die Bande einer unwandelbaren kirchlichen Sägung zu fesseln. Der Protestantismus dagegen tritt auf im Bunde mit der Achtung vor dem sittlichen und wissenschaftlichen Fortschritt, trägt in sich selbst die Nothwendigkeit lebendiger Entwicklung, — freilich nicht, wo man meint, mit dem 16. Jahrhundert sei seine Entwicklung vollendet, und so auf's Neue die Kirche in römisch-conservativem Sinne erstarren läßt. — Von diesem allgemeinen Boden führt der zweite und dritte Abschnitt auf das specielle Gebiet des vorliegenden Streits, in die badische Landeskirche, ihre Kämpfe, den Sieg der jetzt herrschenden Richtung. Der Herr Verfasser redet hier natürlich von dem Gesichtspunkte aus, der ihn im Handeln geleitet, also als Partei. Seine

Darstellung kann nur als eine Seite der Betrachtungsweise dieser Dinge gelten. Als solche aber zeigt sie das gute protestantische Bewußtsein in dem Handeln der liberal-kirchlichen Partei in Baden.

Mit dem vierten Abschnitte beginnt die Schrift dem eigentlichen Objecte des Streites sich zuzuwenden. Eine neue Weltanschauung ist durch die moderne Bildung in den gebildeten Kreisen einheimisch geworden. Diejenige Ausprägung des religiösen Inhalts also, welche durchaus geboren ist aus einer nicht mehr vorhandenen Weltanschauung, kann nicht mehr Glaubensbewußtsein der neuen Zeit sein, sobald aus der Priester- und Theologenkirche eine Gemeindefirche wird. Was in Sprache und Gedankenkreis der Väter der Kirche wirklich Ausdruck der innersten christlichen Bedürfnisse war, wird für das Geschlecht unserer Tage unverständlich und verwirrend. Vor Allem muß es so sein in der Christologie, wo der Begriff der Persönlichkeit, die Anthropologie, die Theologie — alle neu gestaltet — zusammenwirken. Der Glaube an Christus als den Erlöser, als die ewige Einheit menschlichen und göttlichen Lebens, kann nur in neuen Formen und Worten jetzt als Lehre zusammengefaßt werden, — und vor Allem will und darf unsere Zeit einen wahren Eindruck beanspruchen von dem auf Erden wandelnden, also geschichtlich erfassbaren Erlöser.

Will man aber dieses, so erhebt sich nun die eigentliche Hauptfrage. Daß für den Protestant nur die heil. Schrift Quelle und Norm sein kann bei einem neu zu bildenden Ausdruck der Lehre, das ist unbestritten. So ward ja das Verfahren gegen Baumgarten, welches neben der Schrift die Norm des Concordienbuchs richterlich gebrauchen wollte, mit Recht ziemlich von allen bewußten Protestanten mißbilligt. Aber wie ist die heil. Schrift Quelle und Norm? Wäre sie nach der altherkömmlichen, ursprünglich hellenistisch-jüdischen Vorstellung ein Buch, wörtlich aus unmittelbarer Thätigkeit des heil. Geistes an mechanisch Schreibenden hervorgegangen, so wäre die Frage leicht entschieden. Eine jede Anschauung in irgend einem biblischen Buche wäre Dogma und jede Differenz müßte harmonistisch vernichtet oder geleugnet werden. Ist aber die heil. Schrift die aus einer tausendjährigen Thätigkeit des sich offenbarenden Gottesgeistes an Israel hervorgegangene Quelle und Urkunde religiöser Erkenntniß, — aus dem Gottesgeiste stammend, da ihre Verfasser eben mittelbar oder unmittelbar die Träger der Offenbarungsentwicklung waren, — Urkunde, weil aus dem Proceß mit geboren, so ist es ganz anders. Sie enthält dann freilich Alles, was über das Wesen der Offenbarungsreligion gewußt werden kann, und zwar sie allein und tren und vollständig. Aber nirgends abstract, sondern überall mit der Geschichte und Bildung dieses Volkes versflochten, also nur wissenschaftlich im Laufe der Jahrhunderte immer klarer zu heben, — und von wahren Menschen verfaßt, also mit aller der Irrthumsfähigkeit, welche empirischem Wissen von zeitlich und räumlich entfernten Dingen eignet und welche wohl mit der Irrthumslosigkeit besteht, die aus Erleuchtung des inneren Lebens durch den Geist der Offenbarung folgt.

Diese letztere Ansicht von der Schrift nun ist es, worauf die ganze neuere protestantisch-biblische Wissenschaft gebaut ist. Mit ihr würden neben Semler, de Wette, Herder, Lessing auch Schleiermacher, Lücke, Bleek, Bunsen u. s. w. ihr Recht in der evangelischen Kirche verlieren. Und ist sie richtig, so ist strenge wissenschaftliche Arbeit an der Schrift der einzige Weg, die christliche Lehre im-

mer reiner und klarer zu erkennen, — so gewiß auch der unmittelbaren Frömmigkeit die Bibel täglich auf ihre Bedürfnisse Antwort giebt. Wo aber wissenschaftliche Arbeit, also historische Kritik der Schrift, gestattet ist, da muß auch irrthümliche, zu weit gehende Anwendung derselben erlaubt sein; denn die Wissenschaft kann nur sich selbst reguliren und die Irrthümer bereiten die Wahrheiten vor. Die Frage ist somit wichtig genug. Ist die Zeit seit dem Jahre 1700 ein ungläubiger Abfall oder bei allem Irrthum eine nothwendige echt-protestantische Entwicklungszeit, — sind Männer wie de Wette, Schleiermacher Fremdlinge in der evangelischen Kirche, etwa willkommene Handlanger für die spätere Reaction, — oder ihre Söhne und in ihrem Interesse arbeitend, suchend und zweifelnd? Was ihnen als Lehrern und Predigern der Kirche mit Segen gestattet war, kann nicht nach einem Menschenalter unfähig zum Kirchenamt machen. Man darf nicht jüngste Vergangenheit und Gegenwart mit doppeltem Maße messen.

Was Hr. Schenkel weiter über Offenbarung und Wunder, die Gotttheit Christi, die Auferstehung Jesu, Jesus als Freund des Volks, das Bild Jesu in der Geschichte, sagt, — ist von des Referenten Ansicht in einer Menge wesentlicher Punkte abweichend; derselbe findet in der überlieferten kirchlichen Ansicht viel mehr für die Gegenwart Bleibendes. Aber eine Debatte über solche Dinge wäre hier jedenfalls nicht am Orte. In dem Hauptpunkte, daß diese Dinge in der evangelischen Kirche gesagt und besprochen werden dürfen und sollen, ist Referent völlig mit dem Hrn. Verfasser einverstanden.

Für die Besprechung irrelevanter, weil mehr persönlich, sind die letzten Abschnitte, worin die dem Hrn. Verfasser widerfahrenen persönlichen Angriffe behandelt sind. Sie haben für die Streitfrage selbst weniger Bedeutung, sind indeß zur Zeitgeschichte lesenswerthe Beiträge.

Auch wir glauben, wie das Schlußwort der Schrift es ausspricht, daß es nur eine protestantische Lösung der gegenwärtigen Krisis giebt: Lehrfreiheit, beschränkt durch das offene Bekenntniß zum Christenthum auf den Grundlagen der Reformation, als der absoluten Religion, — und durch die Liebe, die nicht Aergerniß geben, sondern erbauen will. Eine Handhabe für äußere Disciplin giebt das freilich gar nicht, aber eine Handhabe für die Disciplin des Gewissens, die doch auf protestantischem Boden allein Aussicht hat. Wir wünschen lebhaft, daß Alle, die gleiche Ueberzeugung haben, die des evangelischen Christenthums gewiß sind als der ewigen Quelle der Seligkeit, und doch sich das Recht nicht verkümmern lassen wollen, es immer vollkommener wissenschaftlich zu erkennen und zu erklären, — sich weder durch die „Fanatiker des Unglaubens noch des Buchstabenglaubens“, auch nicht durch deren Coalition und den wohlfeilen Spott über die „Halben“ irre machen lassen. Solche Coalition und solcher Spott wird hier wie auf dem politischen Gebiete in eigener Unnatürlichkeit und Leerheit vergehen.

Die Sprache des kleinen Buches ist durchweg anziehend und frisch; eine etwas lebhaftere Behandlung der Gegner sind wir an dem Verfasser gewohnt.

Basel.

J. Schulz.



# Jahrbücher

für

# Deutsche Theologie

herausgegeben

von

Dr. Liebner in Dresden, Dr. Dorner in Berlin,  
Dr. Ehrenfeuchter und Dr. Wagenmann in Göttingen,  
Dr. Landerer, Dr. Palmer und Dr. Weizsäcker in Tübingen.

---

Zwölfter Band. Zweites Heft.

---

Gotha.

Verlag von Rud. Weisser.

1867.



## Paulus in Korinth.

Von Professor Dr. Semisch in Berlin.

Es gehört zu den denkwürdigsten Tugungen in der Geschichte des Christenthums, daß gerade auf dem Punkt, wo die Entwicklung desselben aus der Gebundenheit durch die alttestamentlichen Formen herausdrängte, um auf dem Boden des Heidenthums sich factisch als Religion der Welt auszugestalten, der Mann auftrat, welcher alle Eigenschaften besaß, um diesen gewaltigsten der weltgeschichtlichen Fortschritte glücklich durchzuführen. Es war Paulus aus Tarsus.

Es war der Mißverstand eines auf eine philosophische Schulmeinung gebauten falschen Geschichtsprincips, welchen schon das einfache Lebensbild des Erlösers nach den drei ersten Evangelien sattfam widerlegt, wenn man gemeint hat, daß nicht sowohl Christus als Paulus der Urheber der nach jenem benannten Kirche sei, daß Christus mehr nur den Namen oder Keim bedeute, von welchem der schöpferische Bildungstrieb der Idee des religiösen Universalismus ausging. Aber richtig an dieser Behauptung ist, daß, während Christus in pädagogischer Selbstbeschränkung sich mit seiner Predigt und seinen Lebensgewohnheiten vorsichtig an die nationale Sitte hielt, Paulus durch kühnes Zerreißen dieses Vorhanges vor dem Allerheiligsten die Wirklichkeit des Christenthums als Religion des Geistes und der Menschheit entschied. Große Naturgaben, verklärt durch den göttlichen Geist, machten es möglich, diese schwierige Mission zu erfüllen, einerseits durch kräftiges Geltendmachen des rein ethischen Kernes im Christenthum die jüdische Hülle zu sprengen, andererseits das neue religiöse Lebensprincip im Kampf mit der Bildung und dem Leichtsinne des Heidenthums zum Leitstern der Menschheit zu machen. Sowohl durch den Reichthum dieser Naturgaben wie durch das Großartige seiner Erfolge steht Paulus als eine der glänzendsten Gestalten der Weltgeschichte vor unseren Augen. Von Temperament Choleriker, daher

bei glühender Thatkraft ein Gemüth voll religiöser Tiefe und Innigkeit, in jedem Betracht ein hoher, reiner Charakter, ja eine Herrschernatur, welche mit angeborenem Adel der Gesinnung und aufopfernder Treue ihr auf das Höchste gerichtetes Streben im Wirken für die Versöhnung der sündigen Menschheit mit Gott, für den Aufbau des Gottesreiches siegreich durchführt, zeigt er uns Eigenschaften in einer Mischung, welche es nicht leicht macht, aus den zerstreuten Zügen seines im Handeln wie Leiden gleich herrlichen Sinnes ein einheitliches Gesamtbild zusammenzuschauen, zumal erst aus dem Wogenschlag der mannichfaltigsten Contraste sich die Harmonie seines in sich vollendeten Charakters herausringt. Wir finden eine Energie des Willens, welche, unbeugsam in Mühlsal und Marter, in Noth und Tod, unerbittlich Alles niederwirft, was sich dem Lauf des Evangeliums entgegenstellt, neben einer Biegsamkeit der Methode, welche, weit entfernt durch starres Anstreben gegen Verhältnisse und Vorurtheile die Sache je aufs Spiel zu setzen, ohne Zögern das persönliche Recht fallen läßt, die Strenge der Grundsätze mildert, um Allen Alles werdend im Gehorsam Christi Alle zu gewinnen, — und dann wieder eine Weichheit der Stimmung, welche mitten in der Siegeslaufbahn voll Heimweh nach dem Jenseits sich sehnt, abzuschneiden und bei Christus zu sein. Wir finden eine Klarheit des Geistes, welche in den verwickeltsten Lagen jederzeit das rechte Wort, die sichere Richtschnur des Verhaltens trifft; eine Feinheit und Schärfe der Dialektik, welche dem Gedanken bis in seine letzten Wurzeln und Verzweigungen nachgeht: beides nicht bloß neben der Selbstgewißheit des Glaubens, welche Alles für Schaden achtet gegen die Erkenntniß des gekreuzigten Christus, sondern neben der Ueberschwenglichkeit einer Mystik, welche sich bisweilen in Gesichten und Offenbarungen entrückt sieht bis in den dritten Himmel, um hier Unausprechliches zu hören. Wir finden eine Stärke des Selbstgefühls, welche im hochgespannten Bewußtsein von der Erhabenheit des apostolischen Amtes vergleichend das stolze Wort nicht scheut, in keinem Stück den Anderen nachzustehen und mehr gearbeitet zu haben als Alle, im Bunde mit einer Demuth, welche, überzeugt für sich nichts oder vielmehr eine Fehlgeburt und nicht würdig des Apostelnamens zu sein, Alles zurückführt auf die freie Gnade Gottes in Christus und sich nicht rühmen will, es sei denn der eigenen Schwachheit und der Kraft im Herrn. Wir finden die Denkmale einer Geistesfreiheit, welche sich's wenig kümmern läßt, ob Christus vielleicht mit Nebenabsichten verkündigt werde, falls die Verkündigung nur überhaupt geschehe, neben



der Geschraubtheit einer Auslegung, welche ohne Bedenken Ismael und Isaaß zu Vorbildern des Alten und Neuen Testaments in ihrem gegenseitigen Verhältniß nimmt, wovon doch selbst Luther zugestehen mußte, daß sie zum Stich zu schwach sei, weil sie abweiche vom historischen Verstand. Wir finden endlich eine Strenge der Zucht, welche ohne Schonung Irrlehrer und Sittenlose der Gewalt des Satans preisgibt zum Verderben des Fleisches, damit ihre Seele gerettet werde; eine Härte der Polemik, welche in der hochgehenden Erregtheit des Gefühls selbst die schneidendsten Ausdrücke nicht spart: neben der Hochherzigkeit einer Liebe, welche, ebenso heroisch im Großen als zart und treu im Kleinen, das Opfer der eigenen Gemeinschaft mit Christus zu bringen bereit ist, falls dadurch die verblendeten Brüder aus Israel könnten gerettet werden, welche mit Freuden fremde Schwachheit trägt und Erlaubtes meidet, um nicht Anstoß zu geben. Diese vielverschlungene Spannung der Gegensätze in der Einheit des Charakters macht die Zeichnung des Lebens des Apostels schwierig. Und wie keine Kunst die Natur, welche sie nachbildet, je erreicht, wie insbesondere die Kunst der Geschichtsschreibung zur Wahrheit des Geschehens sich nur verhält wie das Portrait zum lebendigen Original, so läßt sich keine bessere Biographie des Apostels entwerfen, als wie sie vorliegt theils in seinen Briefen, wahren Fundgruben echter Lebensweisheit voll psychologischen Tiefblicks und pädagogischer Meisterschaft der Behandlung von Personen und Zuständen, theils in den blühenden Gemeinden, welche einst wie ein Perlengürtel christlicher Erkenntniß und Gesittung sich von Syrien bis Illyrien und Italien hinerstreckten.

Eine der bedeutendsten dieser Gemeinden war Korinth, die Lieblingspflanzung, aber auch das Schmerzenskind des Apostels. Sie war die erste Christengemeinde auf dem classischen Boden Griechenlands, wo die Offenbarungswahrheit des Christenthums in unmittelbarem Contact mit der Wissens- und Bildungsphäre der alten Welt kommen mußte. Bei der außerordentlichen Gunst der Lage auf der Landenge zwischen zwei Meeren, welche den Handel Asiens mit Europa vermittelte, bei dem unausgesetzten Zusammenfluß von Menschen nicht bloß aus allen Theilen Griechenlands, sondern weither von Ost und West, bei der Bedeutung der Stadt als Hauptstadt der Provinz Achaja, welcher alle Hebel der Regierungsgewalt über ein weit ausgedehntes, durch Wohlstand und Cultur hervorragendes Gebiet zur Verfügung standen, — bildete Korinth den natürlichen Mittelpunkt, von

wo sich das Licht des Evangeliums strahlenförmig nach allen Himmels-  
 gegenden ergießen konnte. In Betracht dieser Vortheile, welche dem  
 Christenthum bis hinauf in die höheren Kreise der Gesellschaft eine  
 unberechenbare Zukunft öffneten, hatte Paulus, als er auf seiner  
 zweiten Missionsreise etwa um das Jahr 52 n. Chr. in Korinth ein-  
 traf, hier dem Dienst des Evangeliums gegen seine Gewohnheit volle  
 anderthalb Jahre gewidmet. In Furcht und Zittern, wie er sagt  
 (1 Kor. 2, 3), d. h. in ängstlichem Bewußtsein der Unermeßlichkeit der  
 Aufgabe und der hierin begründeten Verantwortlichkeit, aber gestärkt  
 durch eine Trauerscheinung des Heilandes, welche ihn hinwies auf  
 das große Volk, so er habe in dieser Stadt (Apostelg. 18, 9 f.),  
 predigte er, nicht mit hohen Worten menschlicher Weisheit, nicht mit  
 Ueberredungskünsten wohlstudirter Rhetorik, sondern mit Beweisen des  
 Geistes und der Kraft, das Kreuz Christi, den Juden ein Aergerniß,  
 den Heiden eine Thorheit (2 Kor. 2, 1. 4. 13), während er des Nachts  
 in dem Hause eines Judenchristen Aquila sein Handwerk als cilicischer  
 Teppichmacher trieb. Er hätte muthlos werden können, wenn er sich  
 das fast gänzliche Mißlingen seines kurz vorhergegangenen Auftretens  
 in Athen vergegenwärtigte, wo ihm der mit so viel Feinheit und Klug-  
 heit berechnete Vortrag über den unbekannten Gott bei der Zunft der  
 Philosophen nichts als den Spottnamen des Schwägers und bei der  
 inmitten der unsterblichen Meisterwerke althellenischer Kunst und Wissen-  
 schaft völlig blasirten Volksmenge nur ein höfliches Erstaunen eintrug.  
 Aber in Korinth schlug sein schlichtes, aus bewegtem Herzen quellen-  
 des Wort durch. Es sammelte sich um ihn eine nicht unbeträchtliche  
 Gemeinde Christusküßiger. Es waren zum Theil heilsbegierige  
 Juden, welche wie in den Tagen des Herrn der greise Simeon war-  
 teten auf den Trost Israels, Befehrte des Judenthums in der mil-  
 deren Form der Proselyten des Thores, welche, unbefriedigt durch die  
 abgestorbene heidnische Volksreligion, in den Offenbarungen und Heils-  
 verheißungen der Jehovahreligion einen Stützpunkt suchten gegen die  
 Zerkahrenheit der unglücksschwangern, schuldbeladenen Zeit, Frieden  
 für ihre geängstigten Seelen, — doch bei weitem die Mehrzahl Heiden,  
 welche neben dem Taumelfeld der Lust und des Weisheitsdünkels sich  
 noch eine gewisse Empfänglichkeit für den Zug der ewigen Liebe aus  
 der Höhe bewahrt hatten, fast sämmtlich aus der Reihe der niederen  
 Stände (1 Kor. 1, 26 ff.). Doch wie es das Geheimniß der gött-  
 lichen Heilsgeschichte ist, daß der Bau des Gottesreiches überall von  
 den kleinsten und unscheinbarsten Anfängen ausgeht, so bewies das

Christenthum seine schöpferische Kraft gerade an den aus dem niederen Volke bekehrten Korinthern. Eine Geistesausgießung erfolgte in der reichsten Mannichfaltigkeit der zum Dienst der Gemeinde wirksamen Gnadengaben. Es gibt kaum eine zweite apostolische Gemeinde, in welcher eine solche Fülle der vom Christenthum entweder entbundenen oder mitgetheilten höheren Geisteskräfte ein so vielgestaltiges und freithätiges Wirken für das Beste der Gesamtheit ermöglicht hätte. Gnadenkräfte der Erkenntniß, sei's das seiner bewusste, eindringende christliche Wissen an sich oder insbesondere seine speculative Vermittelung; ein auf das höchste potenzirter Glaube, welcher in Wunderwirkungen, zumal in Krankenheilungen die Kräfte der höheren Welt offenbarte; Prophetengaben, sei's zur Enthüllung der göttlichen Rathschlüsse oder zur prüfenden Scheidung der Geister; stürmische Gebetsinbrunst in Jubelrufen ekstatischer Begeisterung und ihre verdeutlichende Auslegung: das waren die Aeußerungen des durch die übernatürliche Macht des Christenthums erweckten religiösen Lebens, welches, je nachdem die Richtung der Gedanken und Bestrebungen sich wandte, entweder ein Miniaturbild des Reiches Gottes auf Erden oder ein neues Babel der sich selbst zerstörenden, nach Irrlichtweise flackernden, selbstsüchtigen Schwarmgeisterei darstellen konnte. Wie keine andere Gemeinde war daher Korinth das mit Mutterliebe gehegte und gepflegte Schooßkind des Apostels. Mit freudiger Genugthuung nennt er die Korinther das Siegel seines Apostelamts (1 Kor. 9, 2), seinen Empfehlungsbrief gelesen von aller Welt (2 Kor. 3, 2 f.) und dankt Gott für jenen Reichthum der über sie ausgegossenen Geistesgaben, namentlich des Glaubens und der Erkenntniß (1 Kor. 1, 4 ff.). Er bezeichnet sie als heiligen Tempel Gottes, nicht bloß mit Rücksicht auf ihre Berufung und Bestimmung (1 Kor. 3, 17). Er rühmt ihnen nach, daß sie in Allem seiner gedenken und sich an seine Anordnungen halten (1 Kor. 11, 2), und unterwirft ihrem Urtheil seine Entscheidung über das Verhalten in Ansehung des Opferfleisches, nicht zweifelnd, daß er ihrer Verständigkeit vertrauen könne (1 Kor. 10, 15).

Aber es ist die Pathologie des Göttlichen in dieser Welt, daß sein Offenbarwerden überall zugleich ein Herabsteigen, ein Sicherniedrigen ist. Es liegt schon in dem natürlichen Gegensatz des Unendlichen zum Endlichen, daß das Göttliche sich den Einzelnen nie in der Totalität seines Lebens mittheilt, weil es in dieser Fülle überhaupt nicht gefaßt oder verstanden werden könnte, sondern einem Jeden seine verborgene Herrlichkeit nur in der Gestalt und in dem Maß erschließt, wie er

die Fähigkeit hat, sie aufzunehmen. Hierdurch begründet sich nicht bloß die Mannichfaltigkeit der Auffassungsweisen und Lebensformen, sondern auch der in ihnen zu Tage tretenden Trübungen. Es thut der Authenticität der christlichen Heilsoffenbarung keinen Abbruch, daß bereits das apostolische Christenthum sich in einer Wehrheit wesentlich abgestufter Lehrbegriffe gliederte. Es ist im höhern Styl das Naturwunder der Musik, wo die künstlerische Verschlingung der Töne im reichen Wechsel des Rhythmus und der Melodie durch grell abstoßende Dissonanzen zur Harmonie aufführt. Was Jacobus als Gesetz der Freiheit in der Einheit des Glaubens und der Werke, was Petrus als Evangelium der Hoffnung in der Wirklichkeit des aus Christus geborenen, im Alten Testament prophetisch vorgebildeten, im Priestertum des neuen Volkes sich bewährenden Heilsbesitzes, was Paulus als Botschaft der Versöhnung in der Gerechtigkeit aus dem Glauben an Christus, des Gesetzes Ende, was Johannes als Religion der Liebe und des Schauens in der seligen Gemeinschaft des fleischgewordenen Gottessohnes beschreibt, — das ist in der Hauptsache ein und dasselbe Christenthum, nur verschieden ausgeprägt je nach der Eigenthümlichkeit des Charakters, des Bildungsganges und Berufes, wodurch die Apostel ihre Bestimmung als Diener Christi erfüllten. Aber es begreift sich aus derselben Beschränktheit alles Menschlichen, daß das bloß individuell und als Bruchstück aufgenommene Christliche leicht gefährliche Mißbildungen und Verkümmernungen erfahren konnte. Es gibt keinen Punkt der geschichtlichen Entwicklung, wo das Reich Gottes, dessen Wachsthum und Reifen der Silberblick der Geschichte ist, ein auch nur relativ Fertiges wäre. Und es war eine bloße Modification des bekannten Geschichtsoptimismus, welcher, was die Gegenwart schmerzlich vermissen läßt, gern idealisirend in die Vergangenheit zurückverlegt, wenn man hier und da die apostolischen Gemeinden so buchstäblich als Gemeinden der Heiligen, als Träger eines in Lehre wie Leben durchaus makellosen Christenthums betrachtete, daß die Lebensgestalt der nachfolgenden Jahrhunderte fast wie ein zweiter Sündenfall erschien. Vielmehr wie die Sünde mit ihrem Gifthauche oft gerade die am gründlichsten Beteuerten, die reinst Gesinnten verfolgt, so stellten sich im apostolischen Zeitalter da, wo das Wort Gottes als zweischneidiges Schwert die Nachtseite der Menschennatur aufrührte, Licht und Schatten in den härtesten Contrasten neben einander.

Zumal in einer Gemeinde wie Corinth, wo die feinste Humanität sich mit ungezügelter Sinnlichkeit paarte, wo alle Tugenden



und Gebrechen des griechischen Volkscharakters, ideale Weltbildung und Sinnengenuß, Freiheitsfinn und wilder Parteigeist, sich wie im Brennpunkt vereinigten, mußte das Christenthum, sobald es bewegend in das Volksbewußtsein eingriff, ganz ungewöhnliche Erscheinungen hervorrufen. Korinth war eine der berühmtesten Städte des Alterthums. Nachdem es durch Cäsar im alten Glanz wenn auch nicht im frühern Umfang hergestellt war, wurde es durch die prachtvollen irthmischen Spiele in seiner Nachbarschaft, durch den schwungvollen Handel, welcher ungemessene Reichthümer aufhäufte, durch die industrielle und geistige Beweglichkeit seiner Bewohner, welche jetzt neben den bildenden Künsten auch Philosophie und Beredsamkeit in den Kreis ihrer Thätigkeit zogen, der Sammelpunkt alles dessen, was durch Anmuth und Luxus das Leben erheitern und verschönern konnte. Während der Baustyl der zahlreichen Tempel besonders durch die zierlichen Säulenordnungen die Bewunderung der Welt auf sich zog, während die aus Erz oder Thon gearbeiteten Gefäße sich so großer Beliebtheit erfreuten, daß man zuletzt alle Schöpfungen eines verfeinerten Luxus, sofern sie dienen die Einrichtung der Häuser anmuthig und prächtig zu machen, korinthisch nannte, erfüllte das Interesse für Literatur und Wissenschaft die Stadt in einem Grade, daß man, wie ein Schriftsteller des zweiten Jahrhunderts versichert, auf allen Straßen Philosophen traf. Aber unter dieser glanzvollen Außenseite der Cultur, welche die Verherrlichung des irdischen Daseins zum höchsten Zweck machte, barg sich ein tiefes Sittenverderben. Es ist nicht zufällig, daß, während auf der Höhe der Akropolis von Athen das Meisterwerk des Phidias, die Bildsäule der Göttin der Weisheit prangte, Korinth der berühmteste Sitz des schamlosesten Aphroditendienstes wurde. Tausende von Hierodulen standen hier Jahr aus Jahr ein bereit, zu Ehren der Göttin ihre Reize dem ersten besten Fremden preiszugeben, und dieser Lustcultus wurde auch außerhalb der Tempelräume in einer Ausdehnung geübt, daß die ungeheuere Schmach selbst die Sprache verewigt hat. Korinthisch leben wurde bei den Alten gleichbedeutend mit Buhlschaft treiben. Die dem Heidenthum eigene Erbarmungslosigkeit gegen Unglückliche zeigte sich in Korinth als schroffste Abgeschlossenheit der Reichen gegen die Armen. Und auch die Philosophie trieb man vorzugsweise nur als Sophistik, d. h. als die Kunst, welche mit der Arglist ihrer Gründe und Schlüsse das Entgegengesetzte zu beweisen und das Schwarze weiß zu machen wußte. Wer wollte sich wundern, daß hiernach das Christenthum, als es in diesen verführerischen Boden einsetzte, nicht bloß

bei der Masse lebhaften Widerstand finden, sondern auch sehr bedenkliche Mischungen und Mißverständnisse erleiden mußte und daß die junge korinthische Christengemeinde, welche wie überall die Gemeinden in größeren Städten aus äußerst verschiedenen Elementen zusammenfloß, der Einwirkung des neuen christlichen Lebensprinzips nicht sogleich im vollen Umfang Raum zu geben und die lascive heidnische Sitte abzustreifen vermochte, zumal ja unter allen Umständen es dem Menschen so schwer wird, sich von den mit der Muttermilch eingesogenen, durch die Macht der Erziehung gleichsam zur andern Natur gewordenen Anschauungen, Neigungen, Gewohnheiten loszureißen! Wenn daher ein Theil der Korinther durch Befangenheit und Vorurtheil auf einer niedrigeren Stufe der Entwicklung stehen blieb, überstürzten sich andere in vorlauten freigeistigen Zweifeln, machten die christliche Freiheit zum Aushängeschild für gemeine Lüste und ließen die köstlichsten Gaben nicht zum Vortheil der Gemeinde, sondern zum Wachsthum des persönlichen Ruhmes wirken. Es herrschten auch nicht bloß einzelne Laster, sondern eine kalte Selbstsucht hatte sich an die Stelle des christlichen Gemeinfinnes gesetzt oder war von diesem niemals überwunden und durchläutert worden. Man sah hier eine fränkhafte Ueberbildung, welche in der christlichen Predigt nicht sowohl die Heilswahrheit, geschweige das anstößige Wort vom Kreuze, sondern die Geistreichheit der Gedanken, das Kunstvolle des rhetorischen Vortrags wollte. Dort ging ein selbstgefälliger Hochmuth darauf aus, in factiösen Parteeibildungen die Befriedigung eines falschen Selbstständigkeitsdranges zu gewinnen und nebenher selbstische, mit der Sache des Evangeliums in keinem oder geringem Zusammenhang stehende Zwecke zu fördern, oder er mißbrauchte die gottesdienstlichen Versammlungen, um in überspanntem religiösen Enthusiasmus sich durch die Kunst des Zungenredens in den Schimmer des Gotterfülltseins zu kleiden. Es war dies ein Zustand der Verzückung, wo die Redner, anstatt in geordnetem Lehrvortrag oder erbaulichem Gebet die Andacht der Gemeinde zu beleben, ihrem Gebetstrieb in heftig ausgestoßenen, abgerissenen, räthselhaften, wie es hieß, vom Geist Gottes gewirkten Begeisterungsrufen Ausdruck gaben, welche, da sie für die anwesenden Hörer völlig unverständlich blieben, erst der nachfolgenden besonderen Deutung bedurften, wobei es vorkam, daß die Versammlungen im wirren Durcheinandersprechen der sich zum Vortrag Drängenden, deren keiner dem anderen das Wort lassen wollte, sich wie Rasende ausnahmen und in wilden Tumult auflösten. Auch die korinthischen Frauen wollten ihr

Nicht nicht unter den Scheffel stellen und die ihnen angeborene Zungenfertigkeit half, daß das Gewissen leicht über die Regungen des weiblichen Zartgefühls hinwegglüpfte, welches sich auch darin auffallend verleugnete, daß ein Theil in leichtfertiger Coquetterie mit der heidnischen Tempelfreiheit gegen die unter den Christen übliche Sitte beim Gottesdienst den Schleier ablegte. Stärkere Geister, weil sie die Kraft Gottes nicht kannten, versteckten ihre philosophische Abneigung gegen die Gewißheit eines ewigen Lebens hinter den Widerspruch gegen den christlichen Auferstehungsglauben oder fanden in der Mündigkeit des freigewordenen Christen die Berechtigung, selbst an den heidnischen Opfergelagen in den Tempeln theilzunehmen, nicht ahnend oder unbekümmert, daß sie hierdurch den Bund des lebendigen Gottes gefährdeten, welcher seine Ehre keinem anderen lassen will, woneben alsdann ängstlich Gesinnte ihre Scheu vor dem Gözendienst so weit trieben, daß sie schon durch den häuslichen Genuß des auf dem Fleischmarkt gekauften Opferfleisches in Gemeinschaft mit den falschen Göttern zu kommen fürchteten. Der Mangel an brüderlichem Gemeinsinn befundete sich hauptsächlich darin, einerseits daß die Christen, welche unter einander Proceße hatten, diese zur Entscheidung nicht vor die Gemeinde, sondern vor die heidnischen Gerichtshöfe brachten, andererseits darin, daß die Korinther die sociale Ungleichheit der Stände und Standesansprüche bis in die gottesdienstlichen Versammlungsstätten hineintrugen. Ja es geschah das Unerhörte, daß die Feier des heiligen Abendmahls, welche recht eigentlich bestimmt war, der durch die Mitgliedschaft an dem einen Leibe des Herrn begründeten innigsten Gemeinschaft der Gläubigen unter einander sowohl zum Sinnbild als zum Belebungs mittel zu dienen, durch wüste Schwelgerei entweiht wurde und daß die Reichen, in Nachahmung einer heidnischen Gesellschaftssitte, ein jeder für sich leckerhafte Tafel hielten, indeß die Armeren, welchen selbst das Nothwendigste abging, das Zusehen hatten. Am verderblichsten wurde die hellenische Larheit in Beurtheilung der Geschlechtsverhältnisse und der aus dem Volksleben herübergekommene haberejüchtige Factionsgeist. Die Nachwirkung der gewohnten Lebensansichten war in ersterer Hinsicht so stark, daß nicht bloß die Gesamtheit der Korinthergemeinde, so viele ernst Bestimmte und aufrichtig Besehrte sie zählen mochte, es ertragen konnte, daß ein Mensch, der sich Christ nannte, mit seiner Stiefmutter in blutschänderischem Umgang lebte, sondern daß eine Zahl der entschiedener Emancipirten, unter gänzlichem Abscheu von dem sittlichen Maßstab, das Geschlechts-

leben schlechthin unter den Gesichtspunkt des Naturlebens, etwa wie den Reiz und die Befriedigung des Hungers, stellte und in diesem Sinn von ihrer Freiheit Gebrauch machte. Die Folge war, daß, in natürlichem Rückschlag gegen solche Frivolität, die Stimmung der Edleren zu ästhetischer Ueberspannung neigte und die Ehe überhaupt als unvereinbar mit der nothwendigen Heiligkeit des Christenlebens verwarf.

Die ganze Gemeinde war vom Geist der Parteilung zerfressen und die daraus hervorgehende Erregung beherrschte die Gemüther mit einer Stärke, daß keine ungestörte Andacht beim Gottesdienst, kein kräftiges Fortwachsen in der Heiligung, keine feste organische Gliederung des Gemeindelebens und der hierauf beruhenden Ordnung möglich wurde. Das Aufwuchern dieses Parteiwesens unterstützten Einflüsse von außen. Nach der Abreise des Paulus aus Korinth hatte das Apostelamt dort ein alexandrinischer Judenchrist Apollo, welcher von Ephesus her ankam, fortgeführt, ein schriftkundiger Mann, welcher ganz im Geiste des Paulus, weshalb ihn dieser rühmend als begnadigten Mitarbeiter am Evangelium anerkennt, nur mit mehr Eleganz und Schwung des Vortrages, auch wohl mit höherer Werthschätzung der Weltbildung predigte. Später rückten auswärtige Judenchristen ein, welche, versehen mit Empfehlungsbriefen aus Judäa, sich als besonders echte Schüler des Petrus geltend machten und unter diesem Freibrief mit Verdächtigungen ränkevoll dem apostolischen Ansehen des Paulus entgegenwirkten. So zerklüftete sich die Korinthergemeinde allmählich in vier Parteien, welche sich nach den Namen des Paulus, Apollo, Petrus und Christus nannten, gleich als wäre sie, wie der Apostel zürnend ruft, auf Menschen als ihre Heilande getauft oder als sollte der eine Christus zerrissen werden (1 Kor. 1, 12 ff.). Das Trennende dieser Parteien ist nicht ganz klar. Doch stimmten die Pauliner und die, welche den Namen des Apollo trugen, ohne Zweifel in der Grundwahrheit des rechtfertigenden Glaubens gegen die Ueberschätzung des Gesetzes überein und sonderten sich als geschlossene Partei entweder bloß deshalb, weil sie, fortgerissen von dem in die Gemeinde einmal eingedrungenen Separationsgeist, als oberste Auctorität vorzugsweise den Botschafter Christi ehrten, welchem sie gerade ihre Befehreung verdankten, oder weil sie verschieden dachten über die Bedeutung der kunstgemäßen Beredtsamkeit und philosophischen Beweisführung für die christliche Predigt. Die Petriner, geleitet von der Idee, daß der persönliche Umgang mit Christus ein spezifisches Merkmal des wahren Apostels sei, stellten ebendeshalb den Apostel Petrus als



Augenzeugen des Lebens Jesu, ja als einen der Lieblingsjünger des Herrn, hoch über den später berufenen Paulus und untergruben das Vertrauen der Korinther zum Heidenapostel, um, sobald sein überlegenes Ansehen gebrochen wäre, mit dem Evangelium des pharisäischen Judenthums bestimmter hervorzutreten, daß ohne Beobachtung des mosaischen Gesetzes Niemand selig werden könne. Endlich die Christuspartei, wahrscheinlich gereizt durch diese parteiische Bevorzugung menschlicher Auctoritäten, wollte keinerlei menschliche Vermittelung, daher auch kein näheres Verhältniß zu einem der Apostel und suchte das Grundmerkmal christlicher Gesinnung in der unmittelbaren Gemeinschaft mit Christus, wozu wie es scheint die Brücke durch den Apparat mysteriöser Erleuchtung in himmlischen Eingebungen und Visionen gebaut sein sollte.

So stellte die Korinthergemeinde ein sehr trübes Bild gährungsvoller Unreife dar, in mehrfacher Hinsicht ein Vorspiel der ganzen Entwicklungsgeschichte der Kirche. Ein Theil war wohl gleich ursprünglich bloß spielend von der Wahrheit des Evangeliums erfaßt oder nach flüchtiger Erweckung in die Strudel des heidnischen Weltlebens zurückgesunken. Auch den Geförderten fehlte bei aller Klarheit der Erkenntniß und der glänzendsten Fülle der Geistesgaben die rechte Zucht, die harmonische Durchbildung, das anspruchslose Sichhingeben an das Ganze. Das höhere Geistesleben wurde durch den Mangel an Liebe zum tönenden Erz ohne Seele und der leidenschaftliche Freiheitsinn erschwerte den Durchbruch besserer Gefühle zumeist durch die schwerste der Krankheiten, woran er litt, die sich selbst bespiegelnde Eitelkeit. Man ahnt, was es heißen mußte, eine solche Gemeinde in die Erwählte des Herrn umzuschaffen, welche heilig wäre, ohne Makel und Runzel, würdig die Trägerin der ihr anvertrauten himmlischen Gnadenschätze zu sein. Und der Apostel hat nicht verzweifelt, als ein treuer Hirt was er vermochte zum Fertigstellen dieses Brautschmuckes zu thun. Daher die rastlose, bis zur Selbsterschöpfung thätige Sorgfalt, womit er ihre Bedürfnisse und Gefahren auf dem Herzen trug und durch Aufbieten aller ersinnlichen Mittel zu heben suchte. Daher zugleich der Umstand, daß keiner der übrigen Paulinischen Briefe uns einen solchen Reichthum historischer, aus dem Leben gegriffener Züge vorführt und, indem er uns das Bild des Apostels auch von seiner rein menschlichen Seite enthüllt, ein so ergreifendes dramatisches Leben entfaltet. Es ist, als blickten wir durch die Korintherbriefe in die verborgensten Tiefen des von so hohen Zielen erfüllten,

von so mächtigen Gedanken und Gefühlen durchwogten apostolischen Gemüths.

Was zunächst charakteristisch hervortritt, das ist der nie sich genugthuende Hirteneifer, womit Paulus sich in der Arbeit um die tiefere Befestigung und geistliche Förderung der Korinthergemeinde fast verzehrt. Der große Gedanke, als Christi Diener in Ausrichtung eines Amtes, welches, unvergleichlich erhaben über dem Buchstaben des Alten Testaments, ein Dienst des Geistes und der Gerechtigkeit sei, verantwortlich zu sein für das Heil der Erlösten, trug niemals lieblichere Früchte als hier. Was der Apostel gelegentlich selbst ausspricht (2 Kor. 11, 28 f.), daß er im täglichen Sorgetragen um die Gemeinden in die tiefste Mitleidenschaft gezogen werde mit Anderer Schwachheit, hatte seine verdoppelte Wahrheit in Betreff der Korinther. Mit keiner anderen Gemeinde stand er je in so lebhaftem und innigem Verkehr. Gesandtschaften, Briefe, Erkundigungen, persönliche Reisen flogen hin und her. Kaum daß die neugestiftete Gemeinde die ersten festen Umrisse eines bleibenden Baues erkennen ließ, rief er die beiden Missionsgehülfen Silas und Timotheus zu beschleunigender Mitarbeit herbei. Das Verlangen, die zarte, vielgefährdete Pflanzung durch unmittelbares Eingreifen mit kundiger Hand fortzubilden, führte ihn auf einer Visitationsreise von Ephesus aus zum zweiten Male nach Korinth. Auf Grund der hierbei beobachteten Verderbnisse und in Folge schlimmerer Nachrichten, welche nach Ephesus kamen, schrieb er den ersten, heute nicht mehr vorhandenen Brief (1 Kor. 5, 9). Als ihm die Kunde der ausgebrochenen Spaltungen und eine Gesandtschaft der Korinther, welche dem Apostel eine Reihe streitiger oder zweifelhafter Fragen zur Beantwortung vorlegte (1 Kor. 1, 11. 7, 1), einen inhaltsvolleren Blick in die ganze Gährung der mit innerer Zersetzung bedrohten Gemeinde öffnete, sandte er als Denkmal seiner Liebe den unter schwerer Bekümmerniß und heißen Thränen (2 Kor. 2, 4) verfaßten zweiten Brief, den ersten der noch jetzt erhaltenen. Aber schon zuvor hatte er in wachsender Unruhe als lebendigen Stellvertreter seinen Timotheus nach Korinth abgeordnet, welchem er bald selbst zu folgen beschloß. Ein zweiter Vote in der Person des Titus ging ab, noch vor Zurückkunft des ersten. Am liebsten wäre der Apostel beiden sogleich nachgefolgen. Da aber höhere Rücksichten ihn hemmten, sollte wenigstens Zeit und Raum abgekürzt sein. Im Herzen die äußerste Angst, von außen her Kämpfe und Mühen (2 Kor. 7, 5), so reiste er dem Titus bis Troas, bis Macedonien entgegen. Im

dritten (zweiten) Korintherbrief spiegelt sich der volle Wogendrang des von so gewaltigen und entgegengesetzten Empfindungen durchzitterten Apostels. Das erste Gefühl ist ein Aufjauchzen über die Grundlosigkeit der gehegten Befürchtungen. Eine dritte Anwesenheit in Korinth beweist, daß der Apostel das gewonnene glückliche Ergebniß auch für die Dauer sicherzustellen bemüht war. So rang Paulus für eine einzelne Gemeinde, der Mann mit dem eisernen Willen und der zarresten Inbrunst der Liebe. Und eben darin liegt der eigenthümliche Reiz, welchen die Korintherbriefe haben und welcher sich noch dadurch erhöht, daß hierin sich zugleich der ganze Reichthum der Gemüthswelt des Apostels, die ganze Tonfülle seiner Sprache, das pädagogisch Musterhafte seiner Lehr- und Regierungsweisheit zu Tage legt.

Wenn der Galaterbrief durch die Donnerschläge der apostolischen Polemik gegen die Irrlehre, der Kolosser- und Epheserbrief durch mystische Streiflichter in die Tiefen des göttlichen Erwählungsrathschlusses, der göttlichen Wesensherrlichkeit Christi und seines Verhältnisses zu der in die innigste Lebenseinheit eingepflanzten Kirche, der Römerbrief durch den zusammenfassenden Ueberblick über die in ihren Hauptpunkten entwickelte Lehre hervorragt: so haben die Korintherbriefe ihr Interesse zumeist in der Sphäre der Psychologie und Pastoralflughheit. Was irgend ein menschliches Gemüth bewegt, vom Schmerz der Thräne bis zu den Wonneschauern der Entzückung, hindurch durch die lange Stufenleiter der Gefühle, Wünsche, Befürchtungen, Hoffnungen, Erfahrungen, die ängstlich besorgte und sorgende Liebe, der männliche Freimuth, der züchtigende Ernst, die väterliche Milde, der auflodernde Unwille, das beschämende, richtende, zermalmende Strafwort, öfter im raschesten Uebergang vom Hoffen zum Zagen, vom Verlangen nach Versöhnung zu offener Feindschaft, vom Loben und Ermuntern zum Drohen: das tritt uns in den mannichfaltigsten plastischen Zügen aus den Korintherbriefen entgegen. Im engsten Zusammenhang hiermit steht das Farbenreiche und Wechselvolle der Sprache. Was dem Styl des Paulus bei aller Härte und Rauheit, insbesondere beim Mangel classischer Rundung und Schönheit, den unwiderstehlichen Zauber gibt, das nie versiegende frische Sprudeln der Gedanken, die Wahrheit und Glut der Empfindung, die Lebhaftigkeit der Affecte, überhaupt die Natursprache des Herzens: das hat nirgends einen so erschöpfenden und imponirenden Ausdruck als in den Korintherbriefen. Bald sanft einschmeichelnd im Tone der

Hoffnung und Vergebung, bald tief erschütternd in zürnenden oder strafenden Kraftworten, oft sich überstürzend in der Flut der Ideen, Bilder, Vergleichen, Gegensätze, daher voller Parenthesen und Anacoluthen, aber durchweg edel, körnig, schlagend; wo er den ruhigen Behrton anschlägt, überzeugend, wo er in die Gefühlsaiten greift, hinreißend: so sucht und findet Paulus immer die feinen Gedanken und Stimmungen entsprecheendste Sprachform. Schon die Alten urtheilten, daß seine Briefe nicht Worte sondern Donner seien, und einen lieblicheren Psalm gibt's nicht als den Hochgesang der Liebe (1 Kor. 13), von welchem ein Forscher mit Recht sagt, eines Seraphs Hand habe ihn geschrieben. Und neben diesen Seraphsklängen alsdann wieder die bitterste Ironie im Kampf mit den das apostolische Ansehen anstastenden Irrlehrern. Während Herz und Ohr sich an Himmelsworten erquicht, wie die (1 Kor. 13, 1 ff.): „Wenn ich mit Menschen- und Engelzungen redete, wenn ich alle Erkenntniß und allen Glauben hätte, wenn ich meinen Leib brennen ließe, hätte aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts als ein tönendes Erz, eine klingende Schelle“, fühlen wir uns plötzlich wieder in der schärfsten Vergluth der Sarkasmen, wenn Paulus da, wo er den falschen Aposteln das Thatzeugniß seiner Erfolge entgegenhält, an die Korinther die beschämende Bitte stellt (2 Kor. 11, 16. 19 f.): „Nehmt doch auch mich als Unsinnigen an, wenn ich wie sie ein wenig prahle; ihr tragt ja gern die Sinnlosen, da ihr verständige Leute seid; ihr tragt's, wenn euch Jemand in Knechtschaft schlägt, wenn euch Jemand aufspeist, wenn euch Jemand fängt, wenn Jemand sich stolz überhebt, wenn Jemand euch ins Angesicht schlägt.“ Und doch selbst in diesen Spizen bewährt sich nur die Salz und Farben je nach Umständen, aber immer mit Weisheit mischende Meisterchaft des Styls.

Es ist bewunderungswürdig, mit welcher Feinheit und Gewandtheit sich Paulus auf dem schlüpfrigen Boden bewegt, wie glücklich er mit oft leisester Wendung wieder dem Bittern des Inhaltes den Stachel nimmt. Er hat im Voraus kein fertiges, bis ins Einzelne festgestelltes Programm. Aber ohne daß er je in der Erregtheit des Augenblicks den festen Blick, die besonnene, Alles abwägende Umsicht verliert, läßt er Worte und Forderungen anscheinend regellos und doch mit geschlossener Wirkung durch einander spielen. Als goldener Faden zieht sich durch die Korintherbriefe der Correlatgedanke von der Hoheit des Christenberufs und der Verantwortlichkeit des Apostelamts als dessen Hüter. Und mit Erstaunen bemerkt man nicht nur, mit welcher



Zweckmäßigkeit der Anlage im Ganzen, sondern auch mit wie treffender Vertretung der Mittel im Einzelnen der Apostel diese leistenden Gesichtspunkte in Anwendung auf die Verhältnisse der Korinthergemeinde zur Geltung bringt. Bald vorsichtig lobend, damit am Erreichbaren des Zieles und dem Spornenden der Anerkennung das schwankende Streben sich kräftige, bald nachdrücklich zurechtweisend, ohne daß er dem Gefallenen die aufrichtende Hand, dem Reuigen die tröstende Zusprache versagte (2 Kor. 2, 5 ff.), jetzt die übermüthigen Gegner durch die einfache Logik der Thatfachen niederwerfend, womit er ihren eingebildeten Vorzügen seine ganz gleiche Würde (1 Kor. 9, 1 ff. 2 Kor. 11, 22 f.), ihrem Intriguenspiel den Glanz seiner apostolischen Erfolge vorführt (2 Kor. 10, 12 ff.), jetzt das Vertrauen der irregeleiteten Korinther durch den Hinweis auf seine genug bewährte Uneigennützigkeit, seine Leiden und Kämpfe fürs Evangelium zurückerobernd (1 Kor. 4, 9. 11 ff. 9, 6. ff. 2 Kor. 11, 7 ff. 23 ff.) oder durch die rührendsten Ergüsse der Liebe ihre Sympathie neubelebend, versäumt Paulus nichts, was irgend zur Herstellung der Auctorität, zur Abstellung der Aergernisse, zur christlichen Durchbildung der Korinther von Nutzen scheint. Und wenn im Feuer der Polemik Wort oder Gedanke sich wohl einmal ins Maßlose verlieren zu wollen scheint, behält er schließlich doch die schmale Linie zwischen dem Zuviel und Zuwenig scharf im Auge. Er scheut die stärkste Sprache nicht, wo er die Feindschaft des Evangeliums, die sittliche Verkehrtheit bekämpft; aber sobald es auf Schonung schwächerer Gewissen ankommt, will er, daß selbst auf das Recht der christlichen Freiheit verzichtet und Erlaubtes gemieden werde, sofern es anstatt zu erbauen den Aengstlichen Anstoß gebe, und unerschöpflich fließt das volle Herz über, wo er den Mund aufthut, zu reden von dem Reichthum der Erbarmung in Christus, von der Macht der duldbenden Liebe, von der Seligkeit der Kinder Gottes im Himmel. Er begrüßt mit Stolz die Korinther als seine in Christus erzeugten Kinder, mit welchen er sich Eins weiß im Leben und im Sterben, welche sein Ruhm sind, wie er der ihre, für welche er geistliche Schätze sammelt, ja für welche er sich opfern könnte, auch wenn sie seine Liebe nicht erwidern wollten (2 Kor. 12, 14 f.); aber dieses Vatergefühl hindert ihn nicht, sie mit Nachdruck daran zu erinnern, daß sie noch weit entfernt seien vom Ziel christlicher Vollkommenheit und daß der Schatz ihrer geistlichen Gaben sie um so mehr verpflichte zum Wachsthum in der Heiligung (1 Kor. 4, 8. 10. 14 ff. 2 Kor. 8, 7. 12, 20 f.). Er beruft sich im Voll-

gefühl der apostolischen Amtsgewalt gegen die lichtscheuen Gegner auf die in Korinth vollbrachten Thaten und Wunder, welche seines Apostolates Zeichen seien (2 Kor. 12, 12), er könnte sich auch der himmlischen Gesichte rühmen (2 Kor. 12, 1 ff.), seine Drangsale und Leiden fürs Evangelium sind weltbekannt (2 Kor. 11, 23 ff.); aber den Vorwurf eitlen Selbsttrühmens entwindet er den Verleumdern sogleich durch das Anerkenntniß, daß seine Thaten und Leiden im letzten Grunde doch nichts seien als ein schuldiger Dienst in der Kraft und zur Ehre Gottes (1 Kor. 15, 9 f. 2 Kor. 1, 9. 6, 4 ff. 10, 8 f. 12, 9 f.). Und während er nach eindringlicher Selbstvertheidigung den Korinthern am Ende des zweiten Briefes (12, 19) noch ausdrücklich die Versicherung gibt, daß er sich nicht eigentlich vor der Gemeinde, sondern vor Gott für Christus verantworte, obwohl der Gemeinde zur Erbauung, bleibt das apostolische Ansehen ungefährdet gegen die mögliche Mißdeutung, als ob die Korinther seine Richter seien (1 Kor. 4, 1 ff.).

So bethätigte Paulus in Angriff wie Abwehr, in Lob und Tadel, durch Wort und praktische Lebensweisheit die apostolische Meisterschaft, welche uns den Schlüssel gibt, wie es ihm möglich wurde, binnen zwei Jahrzehnten Alles von Jerusalem bis Äthrien und Rom mit dem Evangelium zu erfüllen und selbst die Erstlinge der höchsten menschlichen Bildung, der Wissenschaft Griechenlands und Roms, dem erhöhten Menschensohn zu Füßen zu legen.

Die Korintherbriefe sind nicht eigentlich Lehrbriefe, sondern concrete Lebensbilder, mit dem Griffel der Liebe für das Gemüth geschrieben. Der erste gibt Antwort auf gestellte Anfragen, wobei die Lehre bloß insoweit Berücksichtigung findet, als sie zur ethisch-socialen Begründung der Gemeindeorganisation oder zur Aufklärung entstandener Zweifel und Vorurtheile unmittelbares Erforderniß war. Der zweite ist im vollsten Sinn ein Griff aus dem Leben und ins Leben; im Eingang ein warmer Appell an die Herzen der Korinther, welchen die sinnige, auf den tiefsten Anschauungen beruhende Vergleichung zwischen den beiden Testamenten unterbricht; im Schlußtheil eine schneidende Straspredigt gegen die Verführer, welche in Engel des Lichts verkleidet aus Selbstsucht das Werk Gottes in Korinth ver störten; in den mittleren Capiteln eine Mahnung zu reichlicher Beisteuer für die verarmte Muttergemeinde Jerusalem's.

Es ist ein hervorstechendes Merkmal der apostolischen Lehrform, daß ihre Heilsverkündigung niemals ausgeführte Gemälde mit Beweis und Disposition, sondern Umrisse, Grundsätze, Ziele, Motive

als Saatkörner zum Fruchtbarwerden für die Zukunft gibt, daß sie dem Irrthum der Häresie nicht lang gesponnene Widerlegungen, sondern das schlichte Zeugniß der Wahrheit entgegensetzt. Ganz in Uebereinstimmung mit diesem Verfahren bestreitet Paulus auch in den Korintherbriefen den philosophischen Wissensstolz der dortigen Christen, welcher eine höhere Weisheit als das schmucklose Christenthum und mehr ein Theoretisiren über als ein Leben in der Religion wollte, nicht so daß er im Einzelnen den Unterschied der göttlichen und falschen Weisheit auseinandersetzt, sondern durch das in kräftigen Zügen hingestellte Wort vom Kreuz Christi (1 Kor. 1, 23. 2, 2. 2 Kor. 4, 5), in welchem alle Schätze der Weisheit und Gerechtigkeit verborgen seien (1 Kor. 1, 30), von keinem Auge je geschaut, durch den Geist Gottes geoffenbart (1 Kor. 2, 9 f.). Die höhere Weltbildung soll hiermit nicht verworfen sein, Paulus kennt und billigt sie an seinem Mitarbeiter Apollo; aber sie soll sich niemals zum Zweck machen, weil sie so das Kreuz Christi vernichtet (1 Kor. 1, 17). Ebenso vollzieht Paulus das Gericht an den korinthischen Parteien nicht durch doctrinäre Beweise vom Verkehrten ihrer Parteilehren, sondern so daß er ihr aus irdischem Sinn entsprungenes Treiben als ein unchristliches Zerreißen des einen Christus, als ein vermessenenes Eingreifen in sein Versöhnungsverdienst kennzeichnet, während die verdientesten Führer im besten Fall doch bloße Diener oder Mitgehülfen Gottes seien (1 Kor. 1, 13. 3, 5. 9. 21 f.). Den Zweiflern an der Auferstehung der Todten antwortet er nicht durch künstlich verschlungene theoretische Argumente, sondern mit dem Thatzeugniß der Auferstehung Christi. Er als der Erstling der Entschlafenen verbürgt seinen Gläubigen die gleiche Heilserfahrung. Gesezt seine Auferstehung wäre bloße Fabel, so schwände mit ihr alle Gewißheit der Erlösung. Die Christen ohne Vergebung der Sünden, ohne den Blick ins selige Jenseits wären die unglücklichsten aller Creaturen (1 Kor. 15, 13 ff.). Mit dieser Dialektik des Herzens verbindet sich alsdann in Ansehung des Wie der Auferstehung der andeutend gegebene Aufschluß, daß sie geschehen werde als Uebergang in das Verklärungsda-sein des Himmels (1 Kor. 15, 35 ff.). Das höchste Gesetz des Gottesdienstes ist die Erbaulichkeit (1 Kor. 14, 12. 17. 40). Die Gnadengaben mit dem Bekenntniß zu Jesu als Herrn, obwohl höchst mannichfaltig, doch auch wieder Eins in der Einheit des sie wirkenden göttlichen Geistes, sind sämmtlich von Werth für die Erbauung der Gemeinde, die Prophetie mehr als das Zungenreden. Aber höher als alle steht die Liebe, welche als des Gesetzes Erfüllung

das Band der Vollkommenheit ewig bleibt, während selbst die so unentbehrlichen Stützen und Sterne des irdischen Pilgerlebens, Glaube und Hoffnung auf der Vollendungsstufe des Schauens vergehen (1 Kor. 12. 13. 14, 23 ff. 39). So steigt Paulus auf der Stufenleiter der concreten Verhältnisse immer kühner hinauf bis zum letzten Glied der Kette, welche die erlöste Menschheit auf das unmittelbarste mit Gott verknüpft, und es gehört zum Eigenthümlichen der Korintherbriefe, daß der Apostel hier das Christenleben, soweit er es in Betracht zieht, unter den idealsten Gesichtspunkt stellt. Hat er im Philipperbrief (2, 4) die Forderung darauf beschränkt, daß der Christ neben dem eigenen Interesse auch das fremde wahrnehme, so lautet das Gebot an die Korinther (1 Kor. 10, 24) schlechthin für das Interesse Anderer. Alles in jeglichem Thun — dies ist das königliche Reichsgesetz — soll zur Ehre Gottes geschehen (1 Kor. 10, 31). Denn in Christus ist eine neue Creatur, welche nicht mehr sich sondern allein Gott lebt (2 Kor. 5, 14 f. 17). Der Christ, abgelöst von der Welt, ihren Verhältnissen und Reizen, ohne daß er eigenmächtig sich von dem ihm gewordenen Stand und Beruf lossagte, keines Menschen Knecht und doch Allen dienend, hat zum ausschließlichen Leitstern die Gebote Gottes (1 Kor. 7, 12 ff. 19. 23 f. 29 ff. 9, 19 ff. 2 Kor. 6, 14 ff.). Er leidet lieber Unrecht, als daß er's thäte, woraus folgt, daß er Prozesse nicht nur nicht vor heidnischen Gerichtshöfen, sondern überhaupt nicht führt (1 Kor. 6, 7 ff.). Die Ehe als Gottes Ordnung soll heilig gehalten werden und mit Rücksicht auf die Schwäche der Natur Regel sein. Aber abgesehen von dem Nothstand der nahenden Zeiten, welcher die ungetheilte Wachsamkeit für das Seelenheil doppelt zur Pflicht macht, hat die Ehelosigkeit den höhern Werth als Tugendmittel, daß sie nicht so leicht wie die Ehe als Gegenstand der Sorge und Lust ein menschliches Ich zwischen sich und ihren Heiland schiebt. Doch darf sie niemals als Joch auferlegt, sondern überall nur als Sache christlicher Freiheit behandelt werden, und auch dies bloß insoweit, als das empfangene Charisma ihren Bestand gefahrlos macht (1 Kor. 7, 1. 7 f. 32 ff. 38. 40.).



# Die Abendmahlslehre der griechischen Kirche in ihrer geschichtlichen Entwicklung.

Von

Dr. Georg Eduard Steib in Frankfurt a. M.

## Fortsetzung. <sup>1)</sup>

§. 28. Die dogmatische Entwicklung der griechischen Abendmahlslehre vom Anfang des fünften Jahrhunderts bis Joh. von Damaskus.

Indem wir wieder den Faden der dogmatischen Entwicklung aufnehmen, haben wir uns des Standes zu erinnern, den dieselbe am Wendepunkt des vierten und fünften Jahrhunderts erreicht hatte. Von der symbolischen Anschauung des älteren Alexandrinismus war man in unmerklichem Fortschritte zu der durch die Liturgie nahe gelegten Vorstellung gekommen, daß in Folge der Consecration der heilige Geist sich mit den Symbolen verbinde und diese, ohne ihre Substanz zu verändern, mit höheren göttlichen Kräften erfülle. Diese dynamische Ansicht sehen wir bereits bei Chryl von Jerusalem keimen und bei Ephraem und Epiphanius sich bestimmter ausprägen. Obgleich Gregor von Nyssa durch seine physiologische Assimilationstheorie und Chrysostomus durch seine derb-realistische Rhetorik über diesen Standpunkt hinausgeführt wurden, so folgte doch die Zeit diesem Zuge nur langsam und es darf uns darum nicht befremden, wenn wir die symbolisch-dynamische Auffassung im fünften und sechsten Jahrhundert noch so herrschend finden, daß alle Darstellungen der Abendmahlslehre nur als Modificationen derselben anzusehen sind.

Gleichwohl unterscheidet sich die dynamische Ansicht in diesen beiden Jahrhunderten sehr bestimmt von den verwandten älterenbildungen. Sie hat sich unter den christologischen Kämpfen entwickelt, in welchen die antiochenische und alexandrinische Schule zusammenstießen, und von ihnen ihr Gepräge empfangen. Folgte jene Schule vornehmlich den strengeren exegetischen Grundsätzen, so behauptete diese ihren traditionellen speculativen Grundzug; hob jene in der Person Christi die Unterschiede der Naturen trennend hervor, so betonte diese

<sup>1)</sup> Siehe Bb. IX, S. 409—481. X, S. 64—152. 399—463. XI, S. 193—253.

um so stärker die Einheit; war es jener darum zu thun, der Menschheit des Erlösers ihr Recht zu wahren, so ging diese von seiner Gottheit aus und betrachtete alles Menschliche an ihm nur als unäußerliches Moment derselben. Dies ist der Sinn der nach entgegengesetzten Seiten beantworteten Streitfrage, ob in Christo nach der Einigung zwei oder nur eine Natur zu denken sei. Während die Antiochener auch innerhalb der unio noch immer den realen Unterschied der beiden Naturen festhielten, leugneten die Alexandriner seine Realität und setzten ihn auf einen bloß logischen herab.

Diese christologische Differenz konnte nicht ohne Einfluß auf die Gestaltung der Abendmahlslehre bleiben. Je schärfer die Antiochener überhaupt das Menschliche in Christo herauskehrten, um so beflissener waren sie auch, es durch ihre Abendmahlslehre zur Geltung zu bringen. Theodor von Mopsvestia hat die Elemente Symbole des Todes Jesu, Nestorius, Theodoret und Pseudo-Chrysostomus Symbole des Leibes und Blutes Christi genannt. Nestorius und Theodoret haben aus der Eucharistie den Beweis für die volle Realität der Menschheit Christi, Pseudo-Chrysostomus ein Argument für den fortdauernden realen Unterschied der beiden Naturen in der Einheit der Person abgeleitet. Aber während Theodor und Nestorius in dem Abendmahl vornehmlich die symbolische Feier sahen, durch welche die Wirkungen des Versöhnungstodes Jesu dem Glauben in realer Weise vermittelt werden, so sprachen Theodoret und Pseudo-Chrysostomus die Vorstellung aus, daß durch die Consecration zu der unveränderten Natur des Brodes und Weines eine Gnade hinzukomme, die ihnen eine neue Würde und Wirksamkeit sichere, um deren willen sie nun Leib und Blut des Herrn heißen. In allen übrigen Beziehungen bezeichnet Theodoret den Punkt, auf welchem die antiochenische Auffassung dieser Lehre ihre Eigenthümlichkeit aufzugeben im Begriffe steht und sich der alexandrinischen annähert. Da sich bei der aphoristischen Beschaffenheit dieser Aussprüche nicht entscheiden läßt, ob die Verfasser die wirksame Gnade nur mit der Handlung oder auch mit den Stoffen verknüpft dachten, so dürfte die Annahme, daß die Antiochener zwischen dem symbolischen und dynamischen Standpunkt schwankten, um so mehr für sich haben, da auch die Fortbildung dieser Lehre bei den Nestorianern bis in das dreizehnte Jahrhundert noch Spuren dieses Charakters zeigt.

Der antiochenischen Richtung stand die jüngere alexandrinische gegenüber, welche, von Cyrill von Alexandrien ausgehend, sich in dem Monophysitismus fortsetzte und seit der Mitte des sechsten Jahrhunderts

auch auf die orthodoxe Kirche Einfluß gewann. Cyrill, Nilus, die Monophysiten Kenaias (Philoxenus), Severus und Johannes Philoponus und der orthodoxe Patriarch Euthymius von Constantinopel dürfen als Repräsentanten derselben gelten. Wie dem Cyrill die beiden Naturen zu einer zusammengingen, so sah er auch in dem Leibe Christi nicht bloß den Leib eines vom Logos bewohnten und zu göttlicher Würde erhobenen Menschen, sondern des Logos selbst, von diesem kraft der Fleischwerdung der Vergänglichkeit enthoben, seit der Auferstehung und Erhöhung schlechthin unsterblich und lebensschaffend geworden, zwar nicht geradezu in die göttliche Natur verwandelt, aber doch aus der Sterblichkeit in die Unsterblichkeit übergegangen. Nach seiner Theorie wird die Seele vom heiligen Geiste durch die ethische, der Leib vermittelt des eucharistischen Genusses durch die physische Einigung mit dem fleischgewordenen Logos zum ewigen Leben bereitet. In Folge der Consecration nämlich senkt der Logos die göttlichen Lebenskräfte seines Leibes und Blutes so in Brod und Wein, daß sie mit diesem unzertrennlich verbunden bleiben. Die Annahme der Unverweslichkeit auch des eucharistischen Leibes ist die nothwendige Consequenz dieser Vorstellung. Durch den Genuß desselben verbindet sich der Logos materiell und physisch mit den Leibern der Communicanten und verwandelt auch an ihnen die Qualität der Sterblichkeit in die der Unsterblichkeit. Bei Cyrill sehen wir die heterogensten Elemente in wunderbarer Mischung verschmolzen. Die ethische Gemeinschaft mit dem fleischgewordenen Logos, die dem älteren Alexandrinismus der eigentliche Kern und Segen des Abendmahles war, hat Cyrill nach dem Vorgang des Chrysostomus von dem Sacramente abgelöst und in die Heilsordnung verwiesen, die Wirkung des Sacramentes dagegen in die leibliche Einigung und die physische Vermengung mit dem Fleische des Logos gesetzt. Gleichwohl hat er, wo er sich dogmatisch ausspricht, nicht gewagt, die substantielle Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahle zu behaupten, sondern sich im Anschluß an Ephraem mit der dynamischen begnügt. In dem letzteren Punkte berührt er sich mit Theodoret ganz nahe. Unter seinen Zeitgenossen bezeichnet der Mönch Nilus das eucharistische Brod gleichfalls als Gottes Fleisch, unsterbliches, lebendigmachendes Fleisch, aber nicht zur Nahrung des Leibes, sondern der Seele; das Bild von der Unterschrift des Kaisers, durch die das Papier, ohne seine Natur zu verändern, eine sacra wird, kann in seiner Anwendung auf die Eucharistie nur den Gedanken ausdrücken, daß durch die Consecration die

Elemente ihre alte Natur nicht verlieren, aber eine neue Würde und Kraft empfangen. Wenn unter den Monophysiten Kenaias hervorhob, daß in dem Abendmahl der lebendige Leib und das lebendige Blut des lebendigen Gottes empfangen werde, Severus von Antiochien als das Object des eucharistischen Genusses den erhöhten Leib in seiner leidenslosen und unsterblichen Qualität bestimmt und endlich Johannes Philoponus die consecrirten Elemente die Antitypen des Leibes und Blutes Christi nennt, so sind das nur einzelne Ausflüsse und nähere Bestimmungen der Chyrischen Theorie und in ihrem Sinne zu verstehen; eine wesentliche Fortbildung aber hat derselben der orthodoxe Patriarch Euthyrius von Constantinopel, der Präsident des fünften ökumenischen Concils, gegeben; auf dem Grunde nämlich des aus dem pseudo-dionysischen Systeme abgeleiteten Gedankens, daß die Ursache an sich außerhalb ihrer Wirkungen stehe, aber sich dynamisch in ihnen vervielfältige und in jeder sich ganz setze, erweist er, daß der erhöhte Leib [substanziell] ganz und ungetheilt in sich [im Himmel] verharre und doch [dynamisch] ganz von jedem Communicanten in dem ihm gespendeten Bruchtheile empfangen werde. Alle diese Männer sahen in Brod und Wein zwar Antitypen des verklärten Leibes und Blutes Christi, aber zugleich den Leib und das Blut selbst; sie haben diese Antinomie dadurch zu lösen versucht, daß sie in Folge der Consecration die Lebenskräfte des Logos und seines Gottesleibes mit den Antitypen unzertrennlich verbunden und dadurch den Unterschied des Bildes und der Sache zwar nicht an sich, aber doch vermöge der Identität der Kräfte und Wirkungen aufgehoben dachten. Daraus erklärt sich denn auch, warum die jüngere alexandrinische Richtung die Differenz zwischen Bild und Sache weit weniger urgirt als die antiochenische; aber dieser Gegensatz ist doch nur ein relativer, kein absoluter. Es ist eine interessante Thatsache, daß der dynamische Standpunkt ebenso wie früher der symbolische in ununterbrochener Continuität zwei volle Jahrhunderte fast ausschließlich die griechische Dogmatik beherrscht und daß er sich in seiner alexandrinischen Form in der monophysitischen Kirche bis zum Ende des dreizehnten Jahrhunderts fortgebildet und behauptet hat, gerade so wie unter den Nestorianern die verwandte, aber doch abweichende antiochenische Form desselben, bis im Anfang des vierzehnten Jahrhunderts beide zusammenfloßen.

Neben diesen beiden Richtungen haben wir für die Abendmahlslehre noch eine dritte zu unterscheiden, die zwar ursprünglich als Ab-



senker von der alexandrinischen ausgegangen, aber im Fortgange der Entwicklung und im polemischen Interesse gegen den Monophysitismus zu ihr in Gegensatz getreten ist. Sie trägt nicht bloß einen dogmatischen, sondern auch einen liturgischen Charakter. In der Abendmahlsliturgie wurden die großen Thatfachen des Heiles, insbesondere das Leiden, Sterben und Auferstehen Jesu, bildlich dargestellt; es lag daher nahe, in der liturgischen Behandlung der Elemente den Uebergang seines Leibes aus der Erniedrigung in die Erhöhung der Gemeinde zur Anschauung zu bringen und auch die subjective Seite des Mysteries aus diesem Gesichtspunkte zu fassen. Nach einem unter dem Namen des Abtes Isidor von Pelusium überlieferten Brieffragmente durchläuft der eucharistische Leib dieselben Stadien der *ἡρώς* wie der wirkliche. Er wird als leidensfähiger und sterblicher genossen, denn er wird gebrochen und mit den Zähnen zermalmt, aber nicht vernichtet, sondern er verwandelt sich in dem Communicanten in den unsterblichen, nicht um dem Leibe — die Vorstellung der rein physischen Einigung Christi mit den Communicanten kehrt nach Christi nicht wieder —, sondern um der *οὐσία* der Seele die Unsterblichkeit mitzutheilen. Auch die Erzählung des sketischen Einsiedlers Arsenius geht in die Vorstellung aus, daß der Leib Christi unter der Hülle des Brodes förmlich geschlachtet und daß sein Blut vergossen wird, um von den Communicanten genossen zu werden. Daraus hat Ammonius, Presbyter von Alexandrien, ein dogmatisches Argument gegen die Christologie seines Zeitgenossen, des Aphthartodoketen Julianus von Halikarnassus, entlehnt. Er führt zum Beweise, daß der Leib Christi vor der Auferstehung leidensfähig und sterblich gewesen sei, die Thatfache an, daß er nicht allein in seinem irdischen Wandel alle Bedingungen und Möglichkeiten des menschlichen Looses, Sichtbarkeit, Greifbarkeit, Wachsthum, Fesselung, Geißelung, Tod und Begräbniß, getheilt habe, sondern auch in der Eucharistie geopfert, gebrochen, vertheilt und gegessen werde. Diesen Beweis hat zu Ende des siebenten Jahrhunderts Anastasius der Sinaite wiederholt und sich für die Leidensfähigkeit und Sterblichkeit des Leibes Christi vor der Auferstehung auf die Verweslichkeit des in einem Gefäße aufbewahrten eucharistischen Brodes gestützt. Da in dieser Argumentation das Leiden des eucharistischen Leibes nur als Fortsetzung des Leidens des wirklichen Leibes erscheint, so begreift sich leicht, wie sehr sie dazu beitragen mußte, das Bewußtsein um den Unterschied beider abzuschwächen. Es kann uns daher nicht befremden, daß die Erzählung des Arsenius und

der Sinaite den Protest gegen die symbolische Auffassung der Abendmahlselemente erneuern. In der Auseinandersetzung dieser Richtung mit der monophysitischen sehen wir die erste Debatte über die Frage, in welcher Qualität Christus seinen Leib im Abendmahle zum Genusse gebe. Sie beschäftigte die griechische Kirche bis in das zwölfte Jahrhundert, wo sie durch kaiserlichen Machtspruch entschieden wurde.

Den Schlußstein der Lehrentwicklung in dieser Periode bildet Johannes von Damaskus. Er greift wieder auf die Theorie des Gregor von Nyssa zurück, nach welcher Brod und Wein auf analoge Weise in Christi Leib und Blut verwandelt werden, wie sie im Ernährungsproceß Leib und Blut des Genießenden werden, aber er verknüpft damit den neuen Gedanken, daß sie nicht ein von dem bereits bestehenden Leibe verschiedener, sondern mit ihm identischer werden. Diesen Gedanken hat er nicht bloß mit dem analogen Resultate der Verdauung, sondern auch mit der Vorstellung begründet, daß sich der Logos mit dem ihm vom heiligen Geiste aus Brod bereiteten Abendmahlsleib ebenso verbinde wie in der Menschwerdung mit dem in dem Schooße der Jungfrau gebildeten Leibe, und daraus den Schluß gezogen, daß der eucharistische Leib, von dem Logos assumirt und mit ihm hypostatisch geeinigt, vermöge dieser Einigung der von der Jungfrau geborene Leib selbst sei. In dieser Durchführung erhielt erst die Theorie Gregor's den gesuchten, aber von ihm selbst noch nicht gefundenen Abschluß. Der Standpunkt des Johannes ist daher nicht der der Transsubstantiation, sondern der Transformation, verbunden mit der Assumptionstheorie. Seine Tendenz ist, nachzuweisen, wie man die Identität des eucharistischen Leibes mit dem von der Jungfrau geborenen festhalten könne, obgleich dieser nicht vom Himmel herabkomme und folglich im Abendmahle auch nicht präsent werde. Von diesem Gesichtspunkte aus hat auch er den Protest des Maruthas, des sketischen Einsiedlers und des Sinaiten gegen den symbolischen Charakter der consecrirten Elemente wiederholt. Für die folgenden Zeiten lieferte diese Theorie das entscheidende Resultat, daß die These: „Der eucharistische Leib ist der von der Jungfrau geborene selbst“, obgleich noch immer verschieden gedeutet, fortan ein unbezweifelbares Axiom der morgenländischen Kirche blieb. Dieser Entwicklungsgang zeigt klar, welche schwere Arbeit es gekostet hat und wie man erst in einem Jahrhunderte langen Degenerationsproceß die geistigen Anschauungen der älteren Zeit mit materielleren Vorstellungen zerlegen und die neuen Theorien mit sophistischen Unterscheidungen stützen

mußte, bis man endlich zu einem Ergebniß gelangte, das im Abendland zuerst von Paschasius Radbert in ganz anderem Sinne aufgefaßt und zur Basis einer das ganze Mittelalter durchlaufenden Entwicklung gemacht wurde; und doch sind es heute nicht bloß die katholischen, sondern es giebt auch viele protestantische Theologen, die, in ungeschichtlichen Fiktionen befangen, die leibliche Gegenwart Christi im Sacrament für eine unveräußerliche Thatsache des urchristlichen Glaubens halten.

Erst durch eine Vollständigkeit und eine Gruppierung, wie sie hier versucht ist, werden die Strömungen, welche durch die Entwicklung dieser Lehre in unserer Periode hindurchgehen, in ihrer Verschiedenheit und ihrem Wechselbezuge verständlich und die wesentlichen Momente der geschichtlichen Bewegung lassen sich mit Sicherheit übersehen. Wir haben darum auch auf die strenge chronologische Ordnung verzichtet und waren dagegen bemüht, das Verschiedene zu sondern und das Verwandte zusammenzustellen. Mehrere der dabei in Betracht kommenden Erscheinungen, wie Theodor von Mopsvestia, Nestorius, die Monophysiten, Euthyrius, Isidor von Pelusium, Ammonius von Alexandrien, sind bis jetzt in der Geschichte der Abendmahlslehre unbeachtet geblieben und treten hier zuerst in ihrer Bedeutung auf. Andere, wie Cyrill von Alexandrien, erscheinen hier von einer Seite, die man bisher noch nicht gekannt hat.

§. 29. Theodor von Mopsvestia († 429) und Nestorius  
(† um 440).

Von Diodor von Tarsus, dem eigentlichen Stifter der antiochenischen Schule, besitzen wir nur spärliche Fragmente (abgedruckt in dem 33. Bande von Migne's griech. Patrologie), unter denen sich nur ein sehr unbestimmter Ausspruch (in Genes. 49, 11) auf das Abendmahl bezieht. In ihrer ganzen Schärfe legt sich uns diese Richtung erst in den weit zahlreicheren Fragmenten des Theodor von Mopsvestia dar (meist von Angelo Mai in seinen Collectionen edirt, zusammengestellt bei Migne a. a. O. Bd. 66). Sein System trägt einen vorwiegend ethischen Charakter. Der Grundbegriff desselben ist die Freiheit der menschlichen Selbstbestimmung. Durch das Actualwerden der Sünde im Fall ist die menschliche Natur sterblich, durch die Sterblichkeit der Wille wandelbar geworden. Die Aufgabe der Freiheit ist der Uebergang des Willens aus der Wandelbarkeit in die Unwandelbarkeit. Die völlige Realisirung dieser Aufgabe setzt die Erlösung voraus, in welcher

die Schöpfung ihre Vollendung findet, ist aber eben darum nicht im dießseitigen Leben zu erreichen, sondern erst vom jenseitigen zu hoffen. Die Vereinigung der beiden Naturen Christi zu einer Person (*πρόσωπον*), als *συνάφεια* oder *ἐνότης* bezeichnet, hat ihre Analogie in der relativen Einwohnung Gottes in den Heiligen und den Propheten, ist aber in Christo als absolute Einwohnung zu denken. Die beiden Naturen, deren jede persönlich gefaßt wird, bestehen in ihren Eigenthümlichkeiten ohne Vermischung (*χωρίς*) fort und sind nur so zur Einheit zusammengegangen, wie Mann und Weib ein Fleisch werden. Göttliche und menschliche Prädicate sind darum scharf zu trennen; nur die Prädicate „Sohn Gottes, Herr, Christus“ sind beiden Naturen kraft der Einigung gemeinsam. Der Logos ist in Christo nur scheinbar Fleisch geworden, er hat, streng genommen, nur den Menschen Jesus angenommen. Schon in dem Mutterchooße hat er sich mit ihm verbunden in der Voraussicht dessen, was Jesus werden sollte; er hat durch seine Einwohnung und Einwirkung die Selbstthätigkeit seiner menschlichen Freiheit nicht aufgehoben, sondern erhöht und die Normalität seiner Entwicklung sicher gestellt. Denn wie Jesus die sterbliche und der Sünde unterworfenen Natur mit dem ganzen Geschlechte theilte, so durfte auch ihm der Uebergang aus der Wandelbarkeit in die Unwandelbarkeit und darum Versuchung und Kampf nicht erspart werden. Nach Maafgabe des fortschreitenden sittlichen Processus wurde die Einwohnung Gottes in ihm eine intensivere, aber erst die Taufe bezeichnet den Moment, wo der Mensch zum Sohne Gottes herangereift war; erst durch die Erhöhung ist der *ἄνθρωπος προσληφθεὶς* in die volle Theilnahme an der göttlichen Würde, Herrschaft und Anbetung eingetreten und somit die Einigung der beiden Naturen, die vorzugsweise auf der Einheit der Kraft und Wirksamkeit beruht, vollendet worden. Die Wirkung seines Todes ist nicht die Aufhebung der Sterblichkeit für das Dießseits, sondern des verdammennden Todespruches, unter dem die wandelbare menschliche Natur vermöge der Sünde gehalten wird; seine Auferstehung gewährleistet der Hoffnung die zukünftige Unsterblichkeit, und da die Geneigtheit zur Sünde die nothwendige Folge der Sterblichkeit ist, setzt sie gegen diese ein Gegengewicht ein; die Zuversicht und sittliche Kraft dieser Hoffnung ist durch die Mittheilung seines Geistes bedingt, dessen Erstlinge als Pfand die zukünftigen Güter verbürgen und der auf die volle Kindschaft, d. h. die der-einstige Unwandelbarkeit, Unschuldigkeit und Unsterblichkeit hoffen lehrt. Selbst die Rechtfertigung, die vergebens von dem geseglichen Wandel



erwartet und von Gott nur aus Gnaden geschenkt wird, ist aus diesem Gesichtspunkt zu beurtheilen, sie ruht auf dem Glauben an die Verheißung Gottes, er werde in den Erlöseten einst die Neigung zur Sünde tilgen, sie aus dem Tode erwecken und unsterblich machen, und hat zum subjectiven Merkmal den Frieden, der aus dem Bewußtsein dieses Glaubens entspringt. Die spätere Orthodoxie hat den Theodor angeklagt, er habe die Einheit der Person Christi zerrissen und die Menschheit des Erlösers der Gnade bedürftig erachtet. Wenn er die volle Einheit der Person trotz seines redlichen Bemühens nicht auf befriedigende Weise zu gewinnen wußte, so liegt der Grund dafür nicht bloß in dem ethischen Charakter seines Systems, der ihm die volle Persönlichkeit der menschlichen Natur in Christo nicht preisgeben gestattete, sondern vornehmlich in dem Abschlusse des trinitarischen Dogma's, das ihm die Persönlichkeit des Logos festzuhalten gebot. Der zweite Vorwurf ist biblisch und theologisch unbegründet, da Theodor's Aussagen nicht über Stellen wie Luc. 2, 40. 52 und 3, 22 hinausgehen. Aber auch die schärferen Ecken und Spitzen seiner theologischen Anschauung sind bei den späteren Repräsentanten seiner Schule, wie Theodoret, bereits abgeschliffen.

Mit seiner Gesamttanschauung hängt auch seine Lehre von den Sacramenten, soweit sie sich noch erkennen läßt, nahe zusammen (vergl. für das Folgende: Fritzsche, Theodori, episc. Mopsv., in novum testamentum commentariorum quae reperiri potuerunt). Zunächst seine Lehre von der Taufe. Er unterscheidet das Wasser, in welchem das Gnadenwerk zu Stande kommt, und den Geist, der in dem Wasser seine Wirksamkeit entfaltet. Denn Gott, nicht das Wasser, wird Geist der Kindschast genannt, da wir durch seine Kraft die Wiedergeburt erlangen; nicht das Wasser, sondern den Geist rufen wir in der Taufe mit dem Vater und dem Sohne an; nur als Symbol nehmen wir um einer gewissen Nöthigung willen das Wasser zu Hülfe, die Wirkung aber erwarten wir vom Geiste; das Wasser ist gleichsam der Mutterschooß (schon Diodor von Tarsus hatte in Ps. 70, 6 Lehre, Wasser und Geist den Mutterschooß der geistlichen Geburt genannt), in welchem die geistliche Geburt vollendet wird, aber vollendet wird sie durch den heiligen Geist als die bildende Gotteskraft (zu Joh. 3, 5). Das Wasser ist demnach dem Theodor nur Symbol, aber die in ihm vollzogene Handlung hat eine reale Wirkung vermöge des in ihr frei waltenden, aber darum gewiß nicht dem Wasser, sondern dem Täufling seine Kräfte mittheilenden Geistes.

Das Untertauchen ist gleichfalls Symbol, nämlich unserer Gemeinschaft mit dem Tode Christi, in den wir bildlich (*κατὰ τὸν τύπον*) begraben werden, damit wir zur Nachahmung seiner Auferstehung darauf bedacht seien, uns in unserem Wandel jenes Lebens würdig zu zeigen, in das wir durch die Taufe geboren zu sein glauben (zu Röm. 6, 3). Diese typische Gemeinschaft des Todes Christi ist dem Getauften das sichere Pfand für den realen Antheil an Christi Auferstehung, auf welchen er hofft (zu Röm. 6, 5), denn daß unsere, von der Sterblichkeit befangene Natur in der Taufe typisch mit Christo gekreuzigt wurde, vergewissert uns, daß wir mit ihm auferstanden sind, und dieser Uebergang des Leibes zur Unsterblichkeit tilgt unsere Neigung zum Sündigen und enthebt uns der Nothwendigkeit der Sünde (zu Röm. 6, 6). Wenn die Apostel sagen, das Alte sei vergangen, der Tod habe aufgehört, die Sünde sei erloschen, so ist dies für jetzt erst in der Verheißung geschehen, in Wirklichkeit aber ist es zukünftig. Diese zukünftigen Vorgänge aber werden in der Taufe bildlich und symbolisch vollzogen, damit die in ihr durch die Gnade des heiligen Geistes Wiedergeborenen das Zukünftige, wozu sie sich im Bilde aus freier Ueberzeugung verpflichtet haben, in ihrem Wandel nachbilden und das Entsprechende in ihrem ganzen Leben thun. So sind sie durch die Taufe dem Bilde des Zukünftigen geweiht und übergeben worden (zu Röm. 6, 17). Auf diesen Wirkungen der Taufe, auf diesem typischen Sterben und Auferstehen und der fortschreitenden Verwirklichung des Bildes in dem Leben des Wiedergeborenen beruht die Gemeinschaft derselben mit Christo und die Eingliederung in seinen Leib <sup>1)</sup> (zu Röm. 7, 4. 13, 14). Diese Sätze zeigen, welche reale Wirkungen die symbolische Taufhandlung begleiten; es sind: die Gemeinschaft des heiligen Geistes, die organische Verbindung mit Christo, dem Haupte des Leibes, die unterpfändlich verbürgte Hoffnung der zukünftigen Auferstehung und Vollendung und die Kraft, welche aus dieser Hoffnung zum Kampfe gegen die Sünde und zur Heiligung des Lebens fließt, mit einem Worte: die Wiedergeburt.

Während Theodor sehr häufig auf die Taufe zu reden kommt, hat er nur in einer Stelle vom Abendmahle gehandelt, nämlich in

<sup>1)</sup> Es verdient Beachtung, daß Theodor auch die gliedliche Verbindung der Wiedergeborenen mit Christo zu einem Leibe durch *συνάψαι* bezeichnet; vergl. zu Joh. 14, 20. Er stellt sie demnach unter den analogen Gesichtspunkt wie die persönliche Einheit der beiden Naturen in Christo; vergl. zu Joh. 14, 20 und Röm. 13, 14.

seiner Auslegung des ersten Korintherbriefes. Er tadelt zu 11, 34 diejenigen, welche der Gefahr des unwürdigen Genusses dadurch zu entgehen meinen, daß sie so selten als möglich sich an den Mysterien theilnehmen. Er motivirt seinen Tadel mit zwei Gründen: es sei nicht möglich, daß sich ein Mensch von der Sünde ganz rein halte, und wenn er es selbst könne, so sei es doch nicht würdig, auf eine solche Meinung von sich zu communiciren. Es sei zwar recht, daß der, welcher die schwersten Thaten begehe, von denen der Apostel sage, daß sie vom Himmelreiche ausschließen, sich der Communion enthalte und erst, wenn er die gesetzlich verbotenen Sünden abgelegt habe, wieder daran Theil nehme. Was jedoch die täglichen Fehltritte betreffe, die aus der Schwäche der Natur entspringen und den Menschen mit Nothwendigkeit überleiden, so zieme es sich, sie nach Kräften zu meiden, denn die tägliche Uebung sei allerdings im Stande, sie zu mindern. „Die aber, welche solchen erliegen“, fährt er fort, „dürfen sich nicht der Mysterien berauben, sondern sollen mit desto größerer Furcht nahen und sie in der getrosten Hoffnung genießen, daß uns aus ihnen nicht nur Vergebung zufließt, sondern auch ein geistlicher Beistand (πνευματικὴ συνέργεια) zur leichteren Besserung des Lebens, wenn wir uns jener nach Kräften enthalten und auch in den übrigen uns nicht sorglos zeigen, denn Alles, was wir dem Tode Christi verdanken, muß billigerweise durch die Symbole seines Todes <sup>1)</sup> auch

<sup>1)</sup> ἀπὸ τῶν συμβόλων τοῦ θανάτου. Sah nach diesen Worten Theodor in den consecrirten Elementen Symbole des Todes Jesu, so kann ihm schwerlich der Ausspruch angehören, der ihm in der Catena des Pissinus S. 350. (bei Frisghe S. 8) zu Matth. 26, 26 beigelegt wird: „Jesus sprach nicht: Das ist das Symbol meines Leibes und das meines Blutes, sondern: Das ist mein Leib und das ist mein Blut, indem er uns belehrt, daß wir nicht auf die Natur des Stoffes (τοῦ προκειμένου) sehen sollen, sondern daß dieser durch die darüber geschehene Dankagung in Fleisch und Blut verwandelt werde“ (μεταβάλλεσθαι). Ebenso wenig wird bereits der semiarianische Bischof Theodor von Heraklea († um 358) zu einer Zeit, wo der symbolische Standpunkt noch in unbestrittener Herrschaft in der griechischen Kirche bestand, den Ausspruch gethan haben, den dieselbe Catena unter seinem Namen überliefert: „Das, sagt er, ist mein Leib und das mein Blut, damit du nicht meinst, diese Dinge seien ein Typus, sondern sie sind der Leib und das Blut des Herrn selbst“ (αὐτὸ τὸ σῶμα, ein Ausdruck, mit dem die Elemente erst weit später bezeichnet werden) verwandelt in Fleisch und Blut des Herrn durch die unaussprechliche Wirkksamkeit des Geistes.“ Daß die Fragmente der Catenen noch nicht überall kritisch gestichtet sind, daß es namentlich der umsichtigsten Kritik bedarf, um dieselben nicht falschen Verfassern beizulegen, daß endlich die Verwechslungen sich insbesondere bei Männern finden,

an uns zu Stande kommen, so daß ich zuversichtlich behaupten möchte, wenn Jemand auch die schwersten Sünden begangen hat, aber die Mysterien mit dem festen Entschluß genießt, jede unstatthafte That künftig zu meiden, auf die Tugend zu schauen und nach den Gesetzen Christi zu wandeln, sowie mit dem getrosten Glauben, daß er die Vergebung aller Sünden empfangen werde, so wird ihm Alles zu Theil werden, was er geglaubt hat.“ Die Eucharistie ist also dem Theodor und zwar nicht bloß nach der sacrificiellen Seite, sondern auch als sacramentlicher Genuß die symbolische Feier des Todes Christi, aber trotz ihres symbolischen Charakters nicht ohne reale Wirkungen, denn Alles, was uns Christus durch seinen Tod erworben hat, nämlich Vergebung der Sünden und Kraft zum Guten, fließt darin dem würdigen Communicanten durch die symbolische Vermittelung zu. Zum würdigen Genuße aber gehört nicht bloß der feste Glaube an die Segnungen des Todes

welche denselben oder ähnliche Namen führen, daß unter diese Namen aber auch Theodoros gehört, darüber vergl. Frisghe in Herzog's Realencyclopädie IV, 284. Wie sorglos oder beflissen man später bereits den ältesten Vätern solche Äußerungen unterlegte, beweist der von Leo Allatius (exercit. in Creyght. apparat. p. 488) beigebrachte, unter dem Namen des Origenes gleichfalls in den Catenen zu Matth. 26, 26 überlieferte Ausspruch: „Wer das Brod empfängt, genießt den Leib des Herrn. Denn nicht achten wir auf die Natur der sinnlichen Stoffe, sondern wir erheben die Seele im Glauben zum Leibe des Logos. Denn nicht, sprach er: Das ist das Symbol, sondern: Das ist der Leib, hinweisend (*δεικνύων*), damit ihr nicht wäthet, es sei ein Typus.“ Ursprünglich mögen allerdings solche Äußerungen nur gegen einen sehr platten Symbolismus gerichtet gewesen sein, der die bildliche Auffassung der Elemente so weit ausdehnte, daß auch die Handlung jedes Segens entblößt wurde und zum leeren Ritus herabsank. Diese Auffassung wurde von allen Kirchenlehrern gleichmäßig verworfen, aber das können wir uns doch nicht einreden lassen, daß solche Väter, die wie Origenes und Theodor von Mopsvestia die Abendmahls Elemente selbst Symbole oder den typischen Leib genannt haben, dem Herrn die ausdrückliche Versicherung in den Mund legen sollen, daß sie dies nicht seien. Noch erwähnen wir die verwandte Stelle des Makarius Magnes aus seinem ungedruckten apologetischen Werke gegen den Heiden Theosthenes, wie sie nach Turrianus Lequien (zur fides orthod. des Joh. von Damaskus IV, 13) mitgetheilt hat: „Die Eucharistie ist nicht ein Typus des Leibes und Blutes, wie einige Hirnverbrannte fasseln, sondern vielmehr Leib und Blut.“ Wer aber dieser Makarius gewesen ist und welcher Zeit dieses Zeugniß angehört, ist so wenig ausgemacht daß ihn Einige für einen Presbyter von Jerusalem und Mitglied der Synode von Antiochien gegen Paul von Samosata (im Jahr 269) halten, Andere für den Bischof Makarius von Magnesia, der nach Photius zu der gegen Chrysostomus im Jahre 403 veranstalteten Synode an der Eise erschienen war, — das Eine so unsicher wie das Andere.



Christi, sondern auch der feste Entschluß der Besserung. Man sieht schon daraus, in welchem Sinne das eucharistische Brod der antiochenischen Schule Bild des Leibes Christi, ja sogar reales Bild desselben ist, nämlich insofern sein Genuß die realen Wirkungen seines in den Tod dahingegebenen Leibes vermittelt. Aus diesem Grunde haben spätere Nestorianer den erhöhten und den eucharistischen Leib einen und denselben genannt vermöge der Einheit ihrer Wirksamkeit und Kraft.

Die Polemik, welche der Antiochener Nestorius als Patriarch von Konstantinopel gegen den Ausdruck *θεοτόκος* richtete — schon Theodor hatte ihn mißbilligt und es ausgesprochen, daß Maria nur per anaphoram so genannt werden dürfe — veranlaßte den Conflict der antiochenischen Schule mit der alexandrinischen und eröffnete die langwierigen Streitigkeiten, in welchen der zwischen beiden bestehende Gegensatz zur Verhandlung und zur Entscheidung kam. Wenn Nestorius wiederholt hervorhebt, daß Christus im Abendmahle nicht seine Gottheit, sondern seine Menschheit (d. h. die Symbole derselben) zu essen gebe, so diente ihm die Abendmahlslehre zunächst als Instanz, daß in der Person Christi die Menschheit nicht in der Gottheit aufgegangen sei, sondern in ihrer vollen Realität und Integrität fortbestehe. Da jedoch Nestorius wie Theodor das Abendmahl vornehmlich als symbolische Feier des Todes Jesu betrachtete, sein Tod aber von dem antiochenischen Systeme nach der scharfen Unterscheidung der Naturen und der nachdrücklichen Betonung der Unveränderlichkeit Gottes nur als der des Menschen gefaßt werden konnte, so schließt jener Satz noch den weiteren Gedanken in sich, daß die Segnungen, welche die Eucharistie symbolisch darstelle und in realer Weise vermittele, nicht (wie der ältere Alexandrinismus es gewollt hatte) principiell aus der Gottheit des Logos, sondern aus dem menschlichen Leiden und Sterben des assumirten Menschen abfließen. Darauf beziehen sich die wenigen hierher gehörigen Fragmente des Nestorius, die uns im griechischen Texte erhalten sind. Mit ihnen vergleiche man seine Sermonen (II. VII, 42. VIII, 3. IX in der lateinischen Uebersetzung des Marius Mercator), die zum Theil ihre Quelle sind, und zum Theil noch weitere Parallelen bieten.

Das erste Fragment (bei Mansi Bd. IV, 1206, und bei Chyrl, apologet. pro XII capit. contr. Oriental. cap. XI) behandelt exegetisch die Stelle Joh. 6, 56. 57. Zu den Worten: „Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der bleibet in mir und ich in ihm“,

bemerkt er: „Denket daran, daß er vom Fleische redet... er sagt nicht: wer meine Gottheit isset und trinket mein Blut, der bleibet in mir“. Die Worte: „wie mich der Vater sandte“, erläutert er: „mich, den Sichtbaren; .... der Häretiker sagt: hier meint Jesus die Gottheit, er sandte, spricht er, den Logos. „Zum Schlusse fragt er: „Wen essen wir? die Gottheit oder die Menschheit? „(nach Cyrill's Variante: „oder das Fleisch?“) Das zweite Fragment lautet (bei Mansi a. a. O.): „Wenn du das ganze Neue Testament durchforschest, wirst du nirgends finden, daß in diesem der Tod auf Gott bezogen wird, sondern entweder auf Christum oder auf den Sohn oder den Herrn. Denn die Prädicate Christus, Sohn und Herr, von dem Eingeborenen in der Schrift ausgesagt, gelten von beiden Naturen und deuten bald auf seine Gottheit, bald auf seine Menschheit, bald auf beide. Wenn z. B. Paulus in einem Briefe (Röm. 5, 10) ausspricht: Da wir Feinde waren, wurden wir Gott versöhnt durch den Tod seines Sohnes, so redet er von der Menschheit des Sohnes. Wenn derselbe wiederum an die Hebräer (1, 2) schreibt: Gott hat zu uns geredet in dem Sohn, durch welchen er das Zeitliche gemacht hat, so deutet er auf die Gottheit des Sohnes, denn das Fleisch, das nach langer Zeit geschaffen wurde, ist nicht der Schöpfer des Zeitlichen... Auch war nicht Jacobus der Bruder der Gottheit, noch verkündigen wir den Tod des Gottes Logos, wenn wir mit dem Blute und dem Leibe des Herrn gespeist werden“. Der wichtigste und lehrreichste Ausspruch aber, den wir von ihm haben, findet sich bei seinem Gegner Cyrill (adv. Nest. IV, 5): „Beachte die Stelle über den Leib des Herrn (1 Kor. 11, 26): „so oft ihr von diesem Brode esset“, dessen Antityp der Leib ist.“ Der wirkliche Leib wird hier im Sprachgebrauche von 1 Petr. 3, 21, welcher sonst den Vätern fremd ist, ἀντίτυπον genannt, d. h. die in dem Bild abgepiegelte und ihm gleichsam gegenüberstehende Sache. Das eucharistische Brod unterscheidet mithin Nestorius als thypischen Leib auf das Bestimmteste von dem wirklichen, zum Himmel erhöhten Leib. Verbinden wir damit den Schluß des zweiten Fragmentes, so ergibt sich, daß dem Nestorius wie dem Theodor die Abendmahlsfeier die symbolische Verkündigung des Todes Jesu war, durch welche die Communicanten mit dem menschlichen Leibe und Blute Jesu gespeist, d. h. der Segnungen seines menschlichen Leidens und Sterbens in realer Weise theilhaftig werden.

Es ist mithin nur ein Beweis oberflächlicher und tendenziöser Geschichtsbehandlung, wenn Affemani (bibl. orient. IV, 209) nach dem

Vorgänge der meisten katholischen Theologen dem Nestorius die Meinung aufbürdet, im Abendmahle würden die Communicanten mit dem wirklichen Leibe und Blute des Herrn, aber als eines bloßen Menschen, gespeist, und denselben Charakter der Willkürlichkeit trägt seine weitere Behauptung (S. 292), die meisten späteren Nestorianer hätten die wahre und reale Gegenwart des erhöhten Leibes im Abendmahle bekannt; wir werden in der folgenden Abhandlung zeigen, daß sie auf dem symbolischen Standpunkte standen und nur mehr oder minder damit den dynamischen vereinigten. Dies bestätigt auch das Zeugniß eines Schriftstellers des sechsten Jahrhunderts, des Byzantiners Leontius, im dritten Buche seiner Schrift gegen die Nestorianer und Eutyches (lateinisch bei Canisius-Vasnage, I, griechisch in Ang. Mai's spicileg. Roman. X, 2). Dieser erzählt Cap. 5, die Nestorianer gingen in zwei Parteien auseinander, die Einen priesen den Nestorius und hielten die Kirchengemeinschaft mit ihm hoch, die Anderen anathematisirten ihn und heuchelten die Gemeinschaft mit der Kirche. Er beruft sich dafür auf die Mittheilung eines vertrauten Mannes, den sie hätten nöthigen wollen, mit ihnen in Abendmahls-gemeinschaft zu treten (*κοινωνεῖν*) und zugleich sich in den Klerus der [katholischen] Kirche aufnehmen zu lassen. „Da sie ihn“, berichtet er, „zu diesem entsetzlichen Wagniß lässig sahen, sprachen sie: Was bekümmerst du dich, wenn du die Kirche als Prætorium und den Klerus als Heer für dich hast, im Uebrigen aber unseren Glauben theilst und mit uns communicirst; du mußt dich über diese Stellung, nicht grämen, denn das zum Bilde des Leibes Christi aufgelegte Brod (*ὁ εἰς τὸν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ προκειμενός ἄρτος*) hat“ [durch die Consecration] „nicht mehr Segenskraft gewonnen als das, welches auf dem Markte verkauft wird, oder als die Brode, welche die Philomarianiten zu Ehren der Maria darbringen.“ Wir führen die Erzählung nur als Beleg an, daß die Orthodogie bei den Nestorianern keine andere Abendmahlsauffassung als die symbolische kannte. Alles Uebrige daran zeugt nur von der gewöhnlichen Medisance der Häreseologie. So behauptet derselbe Leontius, Theodor von Mopsvestia habe eine neue Liturgie (*ἀναφορά*) verfaßt und sie statt mit Consecrationsgebeten mit Fästungen erfüllt. Es ist die bei den Nestorianern übliche Liturgie des Theodorus interpretes gemeint (abgedruckt bei Renaudot II, 610), in der selbst Renaudot, (S. 615) keine Spur von Nestorianismus zu finden mußte, denn die Secten schlossen sich durchaus an die Sprache und Formeln der kirchlichen Liturgie an.

Wie man von Seiten der Orthodoxie die antiochenische Abendmahlslehre im Zusammenhange mit der antiochenischen Christologie beurtheilte, ersieht man aus dem Ausspruche, womit Leontius seine Excerpte aus des Theodor sechs Büchern *περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως* (bei Angelo Mai, script. vet. nov. coll. VI, 312) schließt: „Diese Lästerungen hat der gottlose Theodor wider unsern Gott und Erlöser, Jesum Christum, in seinem Wahne ausgestoßen, indem er behauptete, ein Anderer sei der Logos, ein Anderer Jesus Christus, jener der Spender, dieser der Empfänger der Wohlthaten, jener der Erlöser, dieser der Erlöste. Wer aber das behauptet, leugnet das durch den Herrn Christus uns gewordene Heil; denn wer von einem Andern eine Wohlthat empfangen hat, wie kann der Andere erlösen? Die nun so denken, wessen Leib und Blut wähen sie zu empfangen? die des Spenders oder des Empfängers der Wohlthaten? Wenn des Gottes Logos, der sie erwiesen hat, warum bekennen sie nicht, daß er Fleisch und Mensch geworden sei? Wenn aber des Empfängers, dann ist ihr Glaube eitel, da sie Menschenvergötterung treiben; die aber auf Menschen ihre Hoffnung setzen, sind verflucht, weil sie das Geschöpf verehren und anbeten, nicht aber den Schöpfer, den in Ewigkeit Gelobten. Amen.“

§. 30. Theodoret, Bischof von Cyrus († 457), und Pseudo-Chrysostomus (um 451).

Unter den Antiochenern nimmt um die Mitte des fünften Jahrhunderts als exegetischer, dogmatischer, historischer und polemischer Schriftsteller Theodoret die erste Stelle ein. Von Theodor's Schule ausgegangen (epist. 16) und mit Nestorius befreundet, hat er die antiochenische Theologie mit Vermeidung ihrer Einseitigkeiten und Härten im Geiste der Mäßigung und Milde vertreten, aber den Unterschied der beiden Naturen und ihrer Eigenthümlichkeiten in der Person Christi wie Theodor und Nestorius geltend gemacht. Doch hat er sich gegen Ende seines Lebens dem gegen ihn aufbrausenden Sturm so weit gebeugt, daß er in die Verdammung des Nestorius eingestimmt hat, ohne freilich damit seine persönliche Ueberzeugung aufzugeben.

Die wichtigsten Stellen über unsern Gegenstand finden sich in der 448 verfaßten Schrift: *ἐναντιότης* (Wettler) oder *πολύμορφος*, die der Vorläufer und Herold des eutychianischen Streites war. Der Titel schon enthält gegen die Gegner den Vorwurf, daß sie aus verschiedenen Häresien von Gnostikern, Apollinaris, Arius und Eunomius, ihre Lehren entlehnt und so gleichsam aus fremden Lappen ihr Bettel-



gewand zusammengeflocht hätten, spielt aber auch unverkennbar auf ihr Gefolge, die Mönche, an. Die Ueberschriften der drei Dialoge, ἄτρεπτος, ἀσύγχυτος, ἀπαθής, geben die Stichwörter der Antiochener wieder und wollen besagen, daß der Logos ohne Veränderung und Vermischung seine Menschheit angenommen und daß nur diese, nicht er selbst gelitten habe. Noch einmal klingt in diesen Gesprächen die Erinnerung an die alte Arcandisciplin an, doch nur in inconsequenter Geheimnißkrämerei. Im ersten Dialoge (opp. ed Schulze, IV, 24) bittet der Orthodoxe den Eranisten, sich mystisch auszudrücken, weil einige Ungeweihte zugegen sein könnten, doch wird unumwunden gesagt, daß Christus das Brod seinen Leib genannt habe. Im zweiten Dialoge (S. 125) wiederholt er dieselbe Warnung, vermeidet es aber, von Brod und Wein zu reden, und gebraucht statt dessen die Ausdrücke σύμβολα μυστικά, ἀντίτυπα, εἰκόνες, τύποι.

Im ersten Dialoge zeigt der Orthodoxe, daß Genes. 49, 10 Christi Leib Gewand und Umwurf, sein Blut Blut der Rebe oder Wein genannt werde, weil er sich selbst als den wahren Weinstock bezeichne. So nenne auch die Kirche die mystische Frucht des Weinstocks nach der Consecration (ἁγιασμός) Blut des Herrn. Dies wird S. 25 bis 27 von ihm näher begründet. Orth. Du weißt, daß Gott seinen eigenen Leib Brod genannt hat. Eran. Ich weiß es. Orth. Und in einer andern Stelle nannte er sein Fleisch Weizen. Er. Ich weiß auch dieses. . . . Orth. Bei der Stiftung der Mysterien nannte er das Brod Leib und den Mischtrank Blut. Er. So hat er es genannt. Orth. Aber im eigentlichen Sinne (κατὰ φύσιν) würde wohl mit Recht der Leib Leib und Blut Blut genannt werden. Er. Zugegeben! Orth. Unser Erlöser aber vertauschte (ἐνῆλλαξε) die Namen und gab dem Leib den Namen des Symbols, dem Symbol aber den Namen des Leibes; so nannte er das Symbol Blut, da er sich auch Weinstock genannt hatte. Er. Das hast du wahr gesagt. Ich möchte aber den Grund dieser Namensvertauschung (τῆς τῶν ὀνομάτων ἐναλλαγῆς) wissen. Orth. Bekannt ist die Absicht denen, welche die Mysterienweihe haben; denn er wollte, daß die welche die Mysterien genießen, nicht auf die Natur des Sichtbaren achten, sondern vermöge der Namensvertauschung sich im Glauben an die durch die Gnade geschehene Veränderung halten (τῇ ἐκ τῆς χάριτος γεγεννημένῃ μεταβολῇ πιστεῖν). Denn der, welcher den wirklichen Leib (τὸ φύσει σῶμα) Weizen und Brod und wiederum sich selbst Weinstock genannt hat, hat auch

die sichtbaren Symbole durch die Namen des Leibes und Blutes geehrt, indem er nicht ihre Natur umgewandelt, sondern zu der Natur die Gnade hinzugefügt hat (οὐ τὴν φύσιν μεταβαλὼν, ἀλλὰ τὴν χάριν τῇ φύσει προστεθεικώς). Er. Ebenso geheimnißvoll hast du das Mystische ausgesprochen, wie du das nicht Allen Bekannte offen dargelegt hast. Orth. Da du nun zugegeben hast, daß der Leib des Herrn von dem Patriarchen Gewand und Umwurf genannt worden ist und wir dadurch auf die Frage nach den göttlichen Mystereien gekommen sind, so sprich um der Wahrheit willen, für wessen Symbol und Typus (σύμβολον καὶ τύπον) hältst du die heilige Nahrung? für das der Gottheit des Herrn Christus oder für das seines Leibes und Blutes? Er. Offenbar für das Symbol dessen, dessen Namen sie empfangen hat. Orth. Du meinst seines Leibes und Blutes? Er. So meine ich. Orth. Du hast wahrheitsliebend geredet, denn auch der Herr sprach nicht, als er das Symbol nahm: „Das ist meine Gottheit“, sondern „Das ist mein Leib“, und wiederum: „Das ist mein Blut“, und an einer andern Stelle: „Das Brod, das ich geben werde, ist mein Fleisch, das ich geben werde für das Leben der Welt.“ Er. Wahr sind diese Sprüche, denn sie sind göttlich. Orth. Wenn diese nun wahr sind, so hatte folgerichtig der Herr einen Leib. Er. Ich behaupte, er sei leiblos.

Die zweite Stelle findet sich im zweiten Dialoge Seite 125 bis 127. Orth. Sprich nun: wessen Symbole sind die von den Priestern Gott dargebrachten mystischen Symbole? Er. Des Leibes und Blutes des Herrn. Orth. Des wirklichen Leibes oder nicht? Er. Des wirklichen. Orth. Sehr gut, denn das Bild (εἰκών) setzt ein Urbild (ἀρχέτυπος) voraus. Auch die Maler ahmen die Natur nach und malen die Bilder sichtbarer Dinge. Er. Wahr! Orth. Wenn nun die göttlichen Mystereien Antitypen des wirklichen Leibes sind, so ist folglich der Leib des Herrn auch jetzt noch Leib und nicht in die Natur der Gottheit verwandelt, sondern mit göttlicher Herrlichkeit erfüllt. Er. Zur rechten Zeit hast du die Frage nach den göttlichen Mystereien angeregt, denn von diesem Punkte aus will ich dir die Verwandlung (μεταβολή) des Leibes des Herrn in die andere Natur beweisen. Antworte darum auf meine Fragen. Orth. Ich will dir antworten. Er. Wie nennst du die dargebrachten Gaben vor der priesterlichen Epiklese? Orth. Ich darf nicht offen reden, denn es könnten einige Ungeweihte zugegen sein. Er. So sei die Antwort in Räthsel gehüllt. Orth. Nahrung [nenne ich die dargebrachten Gaben], aus solchen [d. h. wahrhaften] Samenkörnern bereitet,

Er. Wie nennen wir das andere Symbol? Orth. Allgemein bezeichnet auch dieser Name eine Art von Getränk. Er. Wie nennst du diese nach der Consecration (ἁγιασμός)? Orth. Leib Christi und Blut Christi. Er. Glaubst du auch, Leib und Blut Christi zu genießen? Orth. So glaube ich. Er. Wie nun die Symbole des Leibes und Blutes des Herrn etwas Anderes sind vor der priesterlichen Epiklese, nach der Epiklese aber verwandelt und etwas Anderes werden, so ist auch der Leib des Herrn nach der Erhöhung (ἀνάληψις) in die göttliche Substanz (οὐσία) verwandelt worden. Orth. Du hast dich in deinen eigenen Netzen gefangen; denn keineswegs werden die mystischen Symbole nach der Consecration ihrer eigenen Natur entrückt (τῆς οὐκείας ἐξίσταται φύσεως), sondern sie beharren in ihrer früheren Substanz, Gestalt und Form, sind sichtbar und berührbar, wie sie vorher waren, aber geistig werden sie als das erfasst (νοεῖται), was sie geworden sind, und werden geglaubt und angebetet, als ob sie das wären (ὡς ἐκεῖνα ὄντα), wofür sie der Glaube nimmt (ἅπερ πιστεύεται). Stelle nun das Bild neben das Urbild und überzeuge dich von der Aehnlichkeit. Denn das Bild (τύπος) muß der Realität (ἀληθεία) gleichen. Denn auch jener Leib (der wirkliche) hat die vorige Form, Gestalt und Begrenzung, mit einem Worte die Substanz des Leibes, aber nach der Auferstehung ist er unsterblich geworden und erhaben über die Vergänglichkeit und gewürdigt des Sitzes zur Rechten Gottes und wird von der ganzen Schöpfung angebetet, da er Leib des Herrn der Natur heißt. Er. Aber das mystische Symbol vertauscht doch den früheren Namen, denn es wird nicht wie früher [Brod] genannt, sondern Leib, folglich muß auch die Realität Gott genannt werden, aber nicht Leib. Orth. Du scheinst mir unwissend, denn nicht bloß Leib, sondern auch Brod des Lebens wird es genannt; so nannte es der Herr selbst, und auch den Leib selbst (αὐτὸ τὸ σῶμα, d. h. den wirklichen Leib) nennen wir einen göttlichen und lebendig machenden und des Herrschers und Herrn Leib und lehren, daß er nicht der profane Leib eines Menschen ist, sondern des Herrn Jesu Christi Leib, der Gott ist und Mensch, denn Jesus Christus gestern und heute ist derselbe auch in Ewigkeit.

Beide Stellen sind in der Hauptsache klar und ergänzen sich gegenseitig. Man begreift darum kaum, wie sie Rückert so viele Schwierigkeiten bieten konnten, und noch weniger, mit welchem Rechte er den Theodoret unter seine Metaboliker einreihen durfte. Wenn Christus das Brod seinen Leib und den Mischtrank sein Blut nennt,

so hat er dieß nach Theodoret nur in demselben bildlichen Sinne gethan, in welchem er sich auch den Weinstock und den Weizen nennt; es hat mithin nur eine *ἐναλλαγή τῶν ὀνομάτων*, eine Vertauschung der eigentlichen Namen mit den bildlichen, stattgefunden. Was vor der Consecration Brod und Wein hieß, heißt nach derselben Leib und Blut Christi. Da aber zwischen Typus und Archetypus eine Ähnlichkeit bestehen muß, vermöge deren sie auf einander bezogen werden können, so fordert der durch die Consecration eingetretene bildliche Charakter, daß an den Elementen eine *μεταβολή* stattgefunden habe, analog derjenigen, welche der Leib Christi, dessen Bild sie sind, selbst erfahren hat. Dieser war im irdischen Leben sterblich, durch die Auferstehung wurde er unsterblich, lebensschaffend, zur Rechten Gottes erhoben und der Anbetung der ganzen Schöpfung würdig, aber durch diese Veränderung hat er nicht aufgehört, Leib zu sein, er ist nicht in die Gottheit verwandelt, er ist noch immer derselbe menschliche Leib und hat darum dieselbe Substanz, Gestalt, räumliche Begrenzung wie zuvor; es ist nur eine neue Qualität und Würde zu ihm hinzugekommen, die er vor dem Tode nicht hatte. Ganz dasselbe geschieht mit den Symbolen desselben; sie werden durch die Consecration, die für die Antitypen die gleiche Bedeutung hat wie die Auferstehung für den Archetyp, ihrer Natur nicht entrückt, sie bewahren nicht bloß die Accidentien, sondern auch die Substanz des Brodes und Weines, aber es tritt die wirksame Gnade hinzu, die Christus in der Stiftung mit ihnen verknüpft, d. h. der priesterlichen Consecration verheißen hat, und vermöge dieser Verknüpfung von Gnade und Natur repräsentiren sie dem Glauben das, was sie darstellen, den erhöhten Leib selbst, der in ihnen bildlich geschaut wird, als ob er selbst gegenwärtig wäre, und haben Anspruch auf dieselbe Verehrung und Anbetung, wie sie diesem zukommt. Dies ist die *μεταβολή ἡ ἐκ τῆς χάριτος γεγεννημένη*, aber wenn schon dieser Ausdruck verbietet, darin einen nur in das gläubige Bewußtsein fallenden, mithin subjectiven Vorgang zu erkennen, so tritt der objective Charakter dieser *μεταβολή* auch darin zu Tage, daß Theodoret das consecrirte Brod ausdrücklich *ἄριστος ζωῆς* nennt und diese Benennung mit der analogen unsterblichen und lebensschaffenden Qualität des Leibes Christi nach der Auferstehung begründet, ja er nennt zu Ps. 21, 27 die Eucharistie geradezu „die mystische und unsterbliche Mahlzeit, welche die Eingeweihten kennen.“ Das Alles berechtigt zu dem Schlusse, daß Theodoret von dem Genusse der mystischen Symbole für die Communicanten die Mittheilung



derselben lebensschaffenden und unsterblich machenden Kraft erwartete, wie sie dem erhöhten Leibe selbst einwohnt, und daß er in dieser Gemeinschaft nicht bloß der Namen und der Würde, sondern vor Allem auch der Kraft und der Wirkung die Aehnlichkeit zwischen Bild und Sache, zwischen Typus und Archetypus erst vollendet sah. Es ist klar, daß er mit dieser Vorstellung von der Leben und Unsterblichkeit schaffenden Wirkung des sacramentlichen Genusses über Theodor hinausging, der durch die Abendmahls handlung die Segnungen des Todes Christi, nämlich die Vergebung der Sünden und die Kraft zum Guten, vermittelt dachte, und daß er durch diese Wendung den Alexandrinern, namentlich dem Cyrill, bedeutend näher trat. Ebenso erkennen wir diese Annäherung an die Alexandriner in der geßfientlichen Verwahrung gegen deren Vorwurf, daß die antiochenische Schule in dem erhöhten Leibe Christi den profanen Leib eines Menschen sähe oder die lebendigmachende Kraft desselben in Abrede stelle; nach dieser Seite reducirt sich die Differenz nur auf den unwesentlichen Unterschied, daß die Alexandriner den Leib Christi geradezu den Leib Gottes oder des Logos nannten, Theodoret aber den Leib des Herrn und des Christ, d. h. der Person, die Gott und Mensch zugleich ist. Nur in dem einen Punkte wage ich keine sichere Entscheidung, ob Theodor die in dem Sacramente wirkfame und lebensschaffende Gnade, wie Cyrill, mit den Symbolen selbst oder nur mit der unter Vermittelung der Symbole vollzogenen Handlung verknüpft gedacht habe. Seine Darstellung scheint das Erstere zu begünstigen, sein Zusammenhang mit Theodor und Nestorius die letztere Annahme nahe zu legen, zumal sich nicht bestimmen läßt, wie weit der liturgische Ausdruck auf seine Darstellung eingewirkt hat und ob nicht seine in diesem Punkte waltende Unklarheit ihren Grund in der bei der Besprechung der Mysterien von ihm beobachteten Zurückhaltung hatte <sup>1)</sup>. Aber eben diese Unentschiedenheit zwischen dem symbolischen und dem dynamischen Standpunkt läßt ihn auch nach dieser Seite nicht in einen bestimmten Gegensatz gegen Cyrill treten. In allen diesen Beziehungen nimmt er darum in der Abendmahlslehre eine vermittelnde Stellung zwischen der strengerem

<sup>1)</sup> Doch umschreibt er die Worte Pauli 1 Kor. 10, 19. 20 in seiner Erklärung dieser Stelle in folgender Weise: „Niemand glaube, ich sagte, daß die Götzenopfer eine Kraft hätten und durch ihre natürliche Beschaffenheit den Genießenden beslecken könnten. Ich behaupte nicht dies, sondern weil die dem Aberglauben Dienenden den Dämonen Opfer bringen.“ Einen ganz sicheren Schluß und Entscheidung wird diese Stelle freilich nicht gestatten.

antiochenischen Richtung und der alexandrinischen ein. Es ist übrigens wohl zu beachten, daß es nicht der Zweck seiner Darstellung ist, Aufschlüsse über das Abendmahl zu geben, sondern daß er nur die Analogie des Abendmahles benutzt, um zu erweisen, daß der Leib Christi nicht nach der Auferstehung in die Gottheit verwandelt und daß der erhöhte Christus nicht leiblos sei. Nur in diesem Sinne betont Theodoret so nachdrücklich, daß die consecrirten Elemente Symbole nicht seiner Gottheit, sondern seiner Menschheit seien.

Die Symbole des Leibes und Blutes Christi haben nach Theodoret den Zweck, der Gemeinde seine sichtbare Gegenwart zu ersetzen und ihr seine Gemeinschaft zu vermitteln; sie sind darum auch nur bis zu seiner zweiten Parusie Bedürfniß. „Wenn wir die heiligen Mysterien genießen“, sagt er zu 1 Kor. 10, 16. 17, „haben wir dann nicht mit dem Herrn selbst Gemeinschaft, dessen Leib und Blut wir sie nennen (ὅν καὶ τὸ σῶμα εἶναι καὶ τὸ αἷμα φαμεν), da wir Alle an einem Brode Theil haben?“ „Hier bedürfen wir der Symbole des Leibes des Herrn, dort aber schauen wir den Herrn selbst“ (zu 1 Kor. 14, 12); „nach seiner Parusie bedürfen wir nicht, mehr der Symbole, da der Leib selbst sichtbar wird“ (zu 1 Kor. 11, 26). Diese durch die Symbole vermittelte Gemeinschaft schildert er aber bisweilen in so crasser und sinnlicher Weise, als ob ihm das Brod und der Leib Christi schlechthin eins wären. So sagt er in seiner Erklärung des Hohenliedes c. 2, 3 (in fine): „Die Eingeweihten bezeugen, daß sie sich an den Gliedern [d. i. dem Leibe] des Bräutigams erquicken.“ c. 3, 8: „An jenem Tage“ [der Abendmahlsstiftung] „fand die Gemeinschaft der Ehe statt . . . die, welche daher die Glieder des Bräutigams genießen und sein Blut trinken, werden seiner ehelichen Gemeinschaft theilhaftig.“ c. 1, 1: „Ein Jeder erkenne, wie wir in der mystischen Zeit die Glieder des Bräutigams empfangen, ihn küssen, umfassen, auf die Augen, auf das Herz legen und in einer Art von bräutlicher Umarmung mit ihm zusammenzusein, ihn zu umhalsen und zu küssen glauben, weil die Liebe die Furcht nach der Schrift austreibt.“ In solchen Aussprüchen hat auch er der liturgisch-homiletischen Ausdrucksweise seiner Zeit den Tribut entrichtet.

Vom Opfer hat er sehr geistige Vorstellungen. So bemerkt er zu Hebr. 8, 4. 5: „Es ist offenbar, daß wir nicht ein anderes Opfer darbringen, sondern nur das Gedächtniß jenes einen und heilsamen“ [des Kreuzesopfers] „vollziehen, denn dies hat uns der Herr geboten: „Solches thut zu meinem Gedächtniß“, damit wir das Bild seiner für

uns erduldeten Leiden geistig vor unseren betrachtenden Blick stellen, die Liebe zu unserem Wohlthäter entzünden und auf den Genuß der zukünftigen Güter warten.“ Von Christus heißt es zu Ps. 109, 4: „Er opfert, ohne selbst etwas darzubringen, weil er das Haupt der Darbringenden genannt wird, denn die Kirche nennt er seinen Leib und durch diese opfert er als Mensch und nimmt das Dargebrachte als Gott entgegen<sup>1)</sup>. Es opfert aber die Kirche die Symbole seines Leibes und Blutes, welche die ganze Masse durch den Erstling heiligen.“ Das Vorbild dieses Opfers ist Melchisedek (ebendas. und quest. in Gen. 64). Wenn er zu Maleachi 1, 11 bemerkt, daß der örtlich begrenzte Opfercult und das Schlachten der unvernünftigen Thiere aufgehört habe und nur das eine Lamm, das der Welt Sünde trage, geopfert werde und der wohlduftende Weihrauch „als Symbol der Tugend“, so scheint er bei dem Weihrauch an einen wirklichen Cultusact zu denken und es dürfte somit diese Stelle als frühestes Zeugniß für den Gebrauch desselben in der Kirche anzusehen sein, noch älter als die Erwähnung des Areopagiten (vergl. Jahrb. f. D. Th. XI, S. 218).

Noch heben wir folgende Aussprüche hervor. Zu Jes. 6, 6: „Der Seraph, der nicht mit bloßer Hand, sondern mit der Zange die Kohle nahm und sie auf des Propheten Mund legte, bedeutet die Tilgung der Sünde. Im Voraus wird dadurch gemalt und abgebildet die Theilnahme an unseren Gütern und die Tilgung (*ἀπαλλογή*) der Sünden durch den Leib und das Blut des Herrn.“ Gleichfalls wohl das älteste Zeugniß, daß man Jes. 6, 6 (gewiß zuerst in Syrien) auf das Abendmahl bezog. (Vergl. Jahrb. f. D. Th. X, 432. XI, 244. Liturgia Jacobi bei Daniel, cod. liturg. IV, p. 89. 127.) Zu Ps. 62, 3: In dem Tempel „wirfst du ohne Opfer geopfert, ohne Theilung getheilt, obgleich verzehrt, bleibst du unaufgezehrt“ (*θύνη ἀθύτως καὶ μερλῇ ἀμερίστως καὶ ἐκδαπανῇ μένων ἀδαπάνητος*, doch sind diese Worte nur in einem Codex bezeugt. Man vergl. Liturgia Jacobi, p. 127; Jahrb. f. D. Th. XI, 251).

Das Abendmahl ist dem Theodoret wie dem Chrysostomus die Erfüllung des Typus des Paschamahls und wird diesem als Archetyp gegenübergestellt (zu 1 Kor. 11, 23 — 25. Quaest. in Josue, c. 1—4.,

<sup>1)</sup> Man vergleiche ganz dieselbe Unterscheidung, aber in Beziehung auf das Kreuzesopfer in Nestorius' 7. sermo, §. 42: *Dei enim natura sacrificium suscipit, non ipse sacrificatur.*

interr. 2. in fin.). Als Vorbereitung dazu kennt er nur die Reinigung des Gewissens durch Selbsterforschung, damit Christus in das Herz aufgenommen werde und in ihm Wohnung mache (zu 1 Kor. 11, 28. 33. 34). Als Mittel, Menschen aller Stände und verschiedener Stufen der sittlichen Bildung zur Einheit zu verbinden, ist die Eucharistie die Erfüllung von Jes. 11, 6, daß der Wolf mit dem Lamm weide (zu dieser Stelle). Sonst erwähnt er das Abendmahl noch quæst. in exod. interr. 27. in Ps. 105, 48. 1 Kor. 6, 11. 11, 27. Eph. 5, 29. 30. Dialog. 3, 259. Relig. hist. c. 20. 26: ohne etwas Bemerkenswerthes zu sagen.

Dem Theodoret am nächsten steht das in lateinischer Uebersetzung auf uns gekommene Fragment des Briefes des Pseudo-Chrysostomus (nur der Schluß ist im griechischen Originale bei Johannes von Damaskus, Anastasius Presbyter und Nicephorus erhalten, die denselben sämtlich dem Chrysostomus beilegen) an den Mönch Casarius, welcher als Ausdruck der Ueberzeugung der in Chalcedon siegenden antiochenischen Partei zu betrachten und entweder erst zur Zeit des vierten ökumenischen Concils oder nach demselben geschrieben ist. Er vertheidigt die chalcedonische Christologie gegen die, welche innerhalb der unio nur eine Natur anerkennen (Monophysiten), wie gegen die, welche die eine Person in zwei Personen zerspalten (den dem Nestorius untergelegten Irrthum). Das Fragment lautet: „Wir nennen das Brod vor der Heiligung“ [Consecration] „Brod; wenn es aber die göttliche Gnade durch die Vermittelung des Priesters heiligt, so hält man es, obgleich die Natur des Brodes darin geblieben ist, würdig, Leib des Herrn zu heißen, und redet nicht von zwei Leibern, sondern von einem Leibe des Sohnes Gottes. Ebenso verhält es sich hier“ [mit dem Dogma von der Person Christi]: „da die göttliche Natur in dem“ [menschlichen] „Leibe wohnt, so machen die beiden, jedoch ohne Vermischung und Trennung, einen Sohn, eine Person, und zwar nicht bloß in einer, sondern in zwei vollständigen Naturen aus.“ Vor Allem ist die Vermuthung ferne zu halten, daß die abgelehnte Vorstellung von zwei Leibern sich auf den Unterschied des eucharistischen und des erhöhten Leibes beziehe. Ebenso ist darauf kein Gewicht zu legen, daß der Verfasser von dem Wohnen der göttlichen Natur in dem menschlichen Leibe und nicht in der menschlichen Natur redet, da er am Schlusse ausdrücklich die Vollständigkeit der beiden verbundenen Naturen bekennt. Daß er ferner die *ὑπόστασις* so bestimmt hervorhebt und den Namen „Sohn Gottes“ auf das Ganze der Person



bezieht, kennzeichnet ihn als Antiochener. Auch er illustriert wie Theodoret die Christologie durch das Abendmahl. Beide, das Abendmahl und die Person Christi, kommen nach seiner Ansicht darin überein, daß durch die Verbindung zweier constituirender Factoren eine Einheit zu Stande kommt; die beiden Factoren sind dort (wie es auch Theodoret dargestellt hat) das Brod und die heiligende Gnade, hier der Leib (d. h. die menschliche Natur) und die göttliche Natur; in der Eucharistie nennt man die zusammenfassende Einheit Leib des Sohnes Gottes, in der Christologie Person oder Sohn Gottes. Wie man dort nach der Consecration nicht (um der Duplicität der Factoren willen) von zwei Leibern, sondern von einem Leibe spricht, so redet man hier nach der persönlichen Einigung nicht von zwei Personen (gegen den angeblichen Irrthum des Nestorius), sondern von einer Person, einem Sohne Gottes. Wie ferner das Brod durch die Consecration an seiner Natur nichts eingebüßt (also Brod geblieben ist), sondern nur durch die Gnade eine neue Würde und einen neuen Namen gewonnen hat (in voller Uebereinstimmung mit der Darstellung des Theodoret), so bestehen auch beide Naturen in Christo, die menschliche und göttliche, innerhalb der unio in ihrer vollen Integrität, und zwar nicht bloß ungetrennt, sondern auch unvermischt (gegen die Eutychianer), fort. Der katholischen Kirche war diese Stelle stets sehr unbequem; nachdem man vergebens sie gewaltsam zu vernichten und zu unterdrücken versucht hatte (vergl. Gieseler, R.-G. I, 1, 296 f., Anm. 15), haben ihre Polemiker nach dem Vorgang des Jesuiten Harduin (vergl. Montfaucon's Bemerkungen zu derselben in seiner Ausgabe des Eusebius) die darin behauptete „unverändert fortbestehende Natur des Brodes“ auf die nach der Verwandlung zurückbleibenden Accidentien gedeutet; sie haben dabei nicht bedacht, daß durch diese Deutung eine wesentliche Absicht des Fragments vereitelt wird, nämlich mittelst der Integrität des Brodes im Abendmahle auch die Integrität der menschlichen Natur in der Person Christi zu erweisen und durch diese Analogie darzuthun, daß die Menschheit Christi in der unio ebenso wenig in die Gottheit verwandelt sei, als das Brod eine Verwandlung erfahren habe.

### §. 31. Cyrill von Alexandrien († 444).

Mit Cyrill beginnt eine neue christologische Entwicklungsreihe, welche den Gegensatz zur antiochenischen Schule bildet und sich in dem Monophysitismus fortsetzt. Wenn die Antiochener zwischen den beiden

Naturen und der einen Person so scheiden, daß sie die menschlichen Prädicate der menschlichen, die göttlichen der göttlichen Natur vorbehalten, die Prädicate Sohn Gottes, Christus und Herr aber der ganzen Person (folglich den beiden Naturen gemeinsam) zutheilen und nur im uneigentlichen Sinne (per anaphoram) eine Uebertragung des Menschlichen auf das Göttliche und umgekehrt gelten lassen, so kennt Cyrill nach der Einigung nur ein Subject, von welchem ebensowohl alle menschlichen als alle göttlichen Prädicate ausgesagt werden müssen, nämlich den fleischgewordenen Logos. Daher mußte ihm der Ausdruck *θεοτόκος* ebenso zu Recht bestehen, als er den Antiochenern anstößig war. Diese Verschiedenheit des dogmatischen Sprachgebrauchs weist auf einen Gegensatz der christologischen Principien zurück. Den Antiochenern beruhte die Johanneische These, der Logos sei Fleisch geworden, auf uneigentlichem Ausdruck, während Cyrill sie im strengsten Sinne nahm und in ihr den Ausgang der ganzen Christologie fand. Nach jenen hat der Logos den vollständigen Menschen nur assumirt, um in ihm als seinem Tempel, zu wohnen, in ihm als seinem Organe zu wirken; die *συνάφεια*, womit sie die Einigung bezeichnen, ist so gedacht, daß durch sie die menschliche Selbstthätigkeit nicht aufgehoben, sondern bewahrt und erhöht wird; innerhalb derselben behauptet die menschliche Natur ebenso ihre Eigenthümlichkeit wie die Gottheit, aber in der Vollendung ihrer schlechthin normalen Entwicklung nimmt sie Theil an der göttlichen Macht, Herrschaft, Würde und Anbetung. Cyrill sieht in der antiochenischen *συνάφεια* nur eine *σχέσις*, das moralische Verhältniß zweier selbständiger Persönlichkeiten, eine Einwohnung des Sohnes Gottes in dem Menschen Jesus, wie er auch in Petrus und Paulus gewohnt hat <sup>1)</sup>, und folglich eineerspaltung des einen Christus in zwei Personen (*πρόσωπα*); er stellt ihr darum die *ένωσις φυσική* (= *ἀληθής*, wie er oft erklärt) oder καὶ ὑπόστασιν entgegen (wobei zu beachten ist, daß er ὑπόστασις als Synonymon bald mit φύσις, bald mit πρόσωπον coordinirt); der reale Unterschied der beiden Naturen oder Hypostasen ist ihm in der Union zur Einheit zusammengegangen und zu einem bloß logischen geworden, sie haben sich ohne σύγκρουσις, σύγχυσις oder φευγμός, ohne τροπή und ἀλλοίωσις so geeinigt,

<sup>1)</sup> Vergl. comm. in evang. Jo. lib. IV, c. 3, p. 376 (ed. Aubert). Es ist ihm ebenso um die spezifische Differenz der Person Christi zu thun, wie 1130 Jahre später dem Joh. Brenz; vergl. meinen Artikel „Ubiquität“ in Herzog's Realencyclopädie, XVI, 584.

daß sie nicht nur ein πρόσωπον, sondern auch eine υπόστασις und eine φύσις ausmachen, wie Leib und Seele des Menschen nicht bloß eine Person, sondern auch ein Wesen und eine Natur bilden. Denn der Logos hat die angenommene Menschheit so zu seiner eigenen gemacht (ἰδιοποίησις), daß sie, ohne an ihrer menschlichen Realität etwas einzubüßen, doch nicht mehr für sich (ἰδικῶς), sondern nur als unveräußerliches Moment an ihm existirt: ihr Leib, ihre Seele, ihre Vernunft gehören nicht mehr dem Menschen, sondern dem in ihr fleischgewordenen Logos an; was sie weiß, thut und leidet, ist das ökonomische Wissen, Thun und Leiden des Logos in und an ihr. Die Duplicität der Naturen ist mithin aufgehoben, aber die Verschiedenheit der menschlichen und göttlichen Attribute und Idiome ist geblieben, nur vertheilen sie sich nicht mehr auf die eine und die andere Natur, sondern ihr gemeinsamer Träger ist der fleischgewordene Logos in seiner Gottmenschheit, in dem unauflöslichen Ineinandersein seiner adäquaten ewigen und seiner inadäquaten zeitlichen Existenzweise, und wie fortan Gottheit und Menschheit nur die beiden Seiten seines einen Wesens bilden, so ist auch jede Action oder Passion, welche von ihm ausgesagt wird, weder eine rein göttliche noch eine rein menschliche, sondern eine einzige gottmenschliche Wirkung. Je entschiedener aber dieser Anschauung das Princip der Persönlichkeit in den Logos fällt, um so mehr mußte ihr die assumirte Menschheit zu einer selbstlosen werden.

Daraus begreift sich die specifische Dignität, welche Cyrill dem Leibe Christi beilegt. In allen seinen Streitschriften gegen Nestorius lehrt die constante Behauptung wieder, er sei nicht der Leib eines andern Menschen, weder eines profanen, noch eines geheiligten (ein Satz, aus welchem das Mittelalter seine Ansicht über die Härese des Nestorius geschöpft hat), sondern der Leib, den der Logos zu seinem eigenen gemacht habe, der Leib Gottes selbst (z. B. epist. 17 ad Nestor. de excommun. p. 71 ed. Aubert). Aber Cyrill will damit dem Leibe Christi nicht bloß einen ehrenvollen Namen, sondern zugleich einen realen Vorzug sichern. So oft und entschieden er sich auch gegen eine (substanzielle) Verwandlung der menschlichen Natur und des menschlichen Leibes Christi in die Gottheit des Logos verwahrt, eine Verwandlung der menschlichen Qualitäten desselben in die göttlichen hat er auf das bestimmteste ausgesprochen und diese qualitative Verwandlung nach dem Vorgange des Gregor von Nyssa mit Ausdrücken wie μεταποιεῖν, μεθιστάναι, ἀναστοιχειοῦν, ἀνακομίηεν,

die theils jede Art des Ueberganges, theils die Veredelung bezeichnen, ausgedrückt. Uner schöpflich reich ist er an Bildern, um diesen Vorgang zu veranschaulichen. „Wie das sichtbare Feuer den Stoffen, mit denen es in Berührung kommt, die Kraft der ihm einwohnenden natürlichen Wirksamkeit mittheilt und sogar das von Natur kalte Wasser in die seiner Natur fremde Beschaffenheit umwandelt (adv. Nestor. IV, c. 5, p. 109), wie Eisen, wenn es mit Feuer zusammen trifft, von seiner Wirkung erfüllt und, obgleich es Eisen bleibt, doch mit des Feuers Kraft geschwängert wird, wie etwas Brod, in Wein, Del oder andere Flüssigkeit getaucht, von der Qualität derselben durchdrungen wird (comment. in ev. Luc. bei Angelo Mai, classic. auctor. Tom. X, p. 373), wie Honig andere Substanzen, mit denen er sich mischt, mit seiner Süßigkeit sättigt und sie so in seine Eigenschaft verwandelt“ (in ev. Joann. lib. IV, c. 3, p. 376), so hat auch der Logos seinem Leibe seinen eigenen Vorzug mitgetheilt. Dieser Vorzug (*τὸ ἀγαθόν*) ist aber vornehmlich die Unsterblichkeit und die unsterblich machende Kraft. Darin liegt also der Vorzug des Leibes Christi, daß er als Logosleib schlechthin *ζωονοιός* ist, denn schon dadurch, daß ihn der Logos zu seinem eigenen Leibe machte, wurde er der (Nothwendigkeit der) Vergänglichkeit enthoben, aber durch die Auferstehung vollendet, ist er der von unaussprechlicher Klarheit umleuchtete, unsterbliche, heilige, lebendig machende Gottesleib selbst, der, ohne in die göttliche Natur aufgegangen oder der Leiblichkeit enthoben zu sein, doch alles Menschliche so weit überschritten hat (*ὑπερῆβη πάντα τὰ ἀνθρώπινα*), daß diejenigen nicht fehlgreifen, die ihn als Gottes Leib geradezu selbst göttlich nennen, wie man ja menschlich nennt, was dem Menschen eigen ist (epist. 45 ad Succens. p. 139. 140).

Damit haben wir den Punkt erreicht, auf welchem Cyrill's Abendmahlslehre mit seiner Christologie zusammenhängt. Er selbst hat diesen Zusammenhang in einem Briefe an den römischen Bischof Cölestin (epist. 12, p. 40) dargelegt: „Auch wir bekennen, daß der Logos Gottes unsterblich und das Leben ist; aber wir glauben, daß er Fleisch wurde. . . . Nach der Schrift hat er am Fleische gelitten, und als sein Leib litt, wird gesagt, er habe selbst gelitten, obgleich er seiner Natur nach leidenslos ist, und als sein Leib auferstand, wird gesagt, er sei selbst von den Todten auferstanden. Dem Nestorius aber scheint es nicht so, sondern er sagt, ein Mensch habe gelitten, ein Mensch sei auferstanden und in den Mysterien liege der Leib eines Menschen auf dem Altar. Wir aber glauben, daß es das Fleisch des



Logos ist, welches darum lebendig machen kann, weil es Fleisch und Blut des Alles lebendig machenden Logos ist.“

Da der Mensch aus Leib und Seele besteht und beide aus dem Tode der Sünde zur Unsterblichkeit erneuert werden müssen, so unterscheidet Cyrill eine zwiefache Gemeinschaft mit dem Logos als der erneuernden, lebensschaffenden Kraft Gottes: *θεϊκῶς* oder *πνευματικῶς*, d. h. nach seiner göttlichen Natur, wohnt er in den Gläubigen durch den heiligen Geist, *ἀνθρωπίνως* oder *σωματικῶς*, d. h. nach seiner Menschheit und lebensschaffenden Leiblichkeit, wohnt er in ihnen durch sein heiliges Fleisch und Blut (adv. Nestor. IV, c. 5, p. 110. in ev. Joann. lib. XI, c. 12, p. 1001); denn wie die Seele durch den heiligen Geist erneuert wird, so muß der materielle und aus Erde gewordene Leib durch einen ihm verwandteren und materielleren (*παχύτερος*) Genuß geheiligt und zur Unsterblichkeit gerufen werden (lib. IV in ev. Joan. c. 2, p. 362). Schon durch die Gemeinschaft des heiligen Geistes sind wir mit Christo und unter einander geeinigt, aber eines Leibes (*σύνσωμοι*) werden wir erst dadurch, daß wir von dem einen Brode essen, dessen Genuß aus den Vielen einen Leib schafft, oder daß der Leib in uns eingeht, der schlechthin zur Einheit verbindet und keine Theilung zuläßt (adv. Nestor. l. c. p. 111). Jene geistige Verbindung mit Christus nennt er *σχέσις τις ἡ ἐν διαθέσει νοουμένη*, diese durch die Eucharistie vermittelte leibliche Einigung *μέθεξις φυσική* (lib. X in evang. Joann. c. 2, p. 863), Bezeichnungen, die deutlich beweisen, wie entschieden bei ihm das ethische Interesse hinter das physisch-materielle zurücktritt. Daraus folgt selbstverständlich, daß der eucharistische Genuß absolute Bedingung des ewigen Lebens ist: „die, welche nicht den Sohn durch die mystische Eulogie in sich aufgenommen haben, bleiben von der Theilnahme und dem Genuße des in Heiligung und Seligkeit bestehenden Lebens ausgeschlossen“ (in evang. Joann. lib. IV, c. 2, p. 361).

Wie der Logos die natürliche Qualität seines eigenen Leibes, die Sterblichkeit, in die Unsterblichkeit verwandelt hat, so vollzieht er in dem Genuße desselben den gleichen qualitativen Verwandlungsproceß auch in den Communicanten. Denn „es ist nicht der Leib irgend eines Andern, sondern dessen, der von Natur das Leben ist, und hat in sich die ganze Kraft des einigenden Logos und ist nach diesem gewissermaßen geartet (*πεποιωμένον ὡσπερ*), oder vielmehr erfüllt von seiner Wirksamkeit, durch die Alles belebt und zum Dasein bewahrt wird“ (lib. III in evang. Joann. c. 6, p. 324 in fin.). „Christus be-

rührte die Todten und pflanzte durch seinen Leib das Leben in die bereits Verstorbenen; wenn durch bloße Berührung des heiligen Fleisches das Erstorbene lebendig wird, wie sollte nicht noch reicherer Gewinn aus dem Genuße der lebensschaffenden Eucharistie erwachsen? Sie wird die, welche sie genossen haben, durchaus in ihren eigenen Vorzug, d. i. die Unsterblichkeit, verwandeln. . . . Das Wasser ist von Natur kalt, aber wenn es in einen Kessel gegossen und an das Feuer gebracht wird, verleugnet es nicht nur die eigene Natur, sondern geht in die Wirksamkeit des stärkeren Elementes über; auf dieselbe Weise verlieren auch wir durch die Vermischung mit dem wahren Leben unsere natürliche Schwachheit und werden in die Eigenthümlichkeit von diesem, dem Leben nämlich, umgesetzt" (ibid. lib. IV, c. 2, p. 361. 362). „Wie wenn Jemand einen Funken mit vieler Streu bedeckt, um sich des Feuers Samen zu bewahren, so verhüllt auch unser Herr Jesus Christus mit seinem eigenen Fleisch das Leben und pflanzt es als eine Art von Samen der Unsterblichkeit, der in uns die Vergänglichkeit vernichtet" (ibid. p. 363). „Wie Jemand, der Wachs mit anderm Wachs zusammenknetet, das eine ganz in dem andern sieht, wird der, welcher das Fleisch Christi genießt und sein köstliches Blut trinkt, wie er selbst sagt, mit ihm Eins erfunden, mit ihm ganz vermengt und vermischt, so daß er in Christo und Christus wiederum ganz in ihm erfunden wird" (ibid. p. 365. cf. lib. X in ev. Jo. c. 2, p. 863). „Wie nach Paulus ein wenig Sauerteig die ganze Masse durchsäuert, so vermengt der kleinste Theil der Eulogie sich mit unserm ganzen Leib und erfüllt ihn mit seiner eigenen Wirkung" (lib. IV, in ev. Jo. c. 2, p. 365). Die Worte Christi, daß der Geist lebendig mache, das Fleisch aber nichts nütze, interpretirt er so, daß das Fleisch an sich oder auch das Fleisch eines heiligen Menschen, in dem Gott wohne, wie des Petrus oder Paulus, allerdings nicht lebendig machen könne, sondern allein das Fleisch des Logos, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohne, und dieses — weil es die ganze belebende Kraft seiner Gottheit angezogen habe, nicht aber, um die leibliche Natur desselben in Abrede zu stellen — nenne der Herr Geist, denn Geist sei er selbst, weil Gott Geist sei (lib. IV, c. 3, p. 376seq.). Gleichwohl besteht ein wesentlicher Unterschied zwischen der Fleischwerdung des Logos und seiner physischen Einigung mit den Communicanten; die letztere begründet immer nur eine *μέθεξις σχετική*, eine Gemeinschaft, die auf dem Wechselverhältniß zweier verschiedener Persönlichkeiten ruht, jene dagegen ist die Einigung zweier Naturen

zu einer. Man kann daher nicht sagen, daß er in uns Mensch werde (comment. in ev. Luc. I. c. p. 374). Der ältere Alexandrinismus hatte das ganze Gewicht auf die religiös-sittliche Lebensgemeinschaft mit dem Logos gelegt und die Befestigung in derselben unter dem Gesichtspunkt der Ernährung als den Segen des eucharistischen Genusses betrachtet; Cyrill hat dieselbe lediglich in die Heilsordnung verwiesen und ihr im Abendmahle die μέθεξις φρονικῆς desselben Chrysostomus substituirt, an dessen Unglück einst sein herrschsüchtiger Oheim Theophilus die größte Schuld getragen hatte. Aber auch da, wo sich Cyrill zu der geistigeren Anschauung des älteren Alexandrinismus zu erheben scheint, wie wenn er in seinem Commentare zu Lucas (p. 371 I. c.) sagt: „Wir nehmen im Abendmahle den um unsertwillen Mensch gewordenen Logos in uns auf“, denkt er doch stets an den leiblichen Genuß und die leibliche Einwohnung; das Leibliche schlägt ihm in diesen Fragen so entschieden durch, daß er Joh. 6, 55: καὶ ἡ ἀναστροφή αὐτὸν unbedenklich mit der Umschreibung: τὸ ἐμὸν αὐτὸν ἀναστήσει σῶμα, erläutert (in ev. Jo. lib. IV, c. 2, p. 363).

Wir finden es sehr verzeihlich, wenn diese Aussprüche, wie sie vornehmlich in den Streitschriften gegen Nestorius und der Erklärung des Evangeliums Johannis vorliegen, Baur auf die Meinung brachten, Cyrill identificire das Brod mit dem Logos oder dem Fleische des Logos (Vorlesungen über die Dogmengeschichte, I, II, 416); aber wenn Baur mit diesem Urtheil den Standpunkt des Cyrill in dieser Lehre fixirt zu haben glaubte und daraus auf eine entschiedene Annäherung an die römische Transsubstantiationslehre geschlossen hat, so ist dies nicht nur ein gründliches Mißverständniß, sondern auch der Beweis eines fragmentarischen und unvollständigen Studiums dieses alten Schriftstellers. Wie Cyrill über das Verhältniß des Brodes zum Logos und zu seinem Leibe dachte, ist nicht aus den erwähnten Schriften, wohl aber mit Sicherheit aus einer Stelle zu ersehen, welche schon den älteren Theologen aus den Catenen bekannt war (vergl. Grabe zu Jrenäus, V, 2, bei Stieren, II, 1030), aber den neueren Dogmenhistorikern und Monographen und darum auch Baur gänzlich entgangen ist. Sie findet sich in größerem Zusammenhange in dem von Angelo Mai a. a. O. 1839 edirten Commentare zum Lucas, R. 22, S. 371—375. Nachdem Cyrill gezeigt hat, daß Gott Alles zur Unsterblichkeit geschaffen, daß aber durch den Neid des Teufels mit der Sünde der Tod in die Welt gekommen sei, daß Gott als das Leben von Natur den ihm gleichwesentlichen Logos, seine im heiligen Geiste

wirkende Kraft, ausgestrahlt, daß der Logos in seinem Leibe sich das sterbliche Fleisch angeeignet, es von der Vergänglichkeit befreit und mit Leben erfüllt habe, damit er durch den Genuß desselben sich selbst den Menschen einpflanze und sie über den Tod und die Vergänglichkeit erhebe, fährt er S. 375 fort: „Durch seinen heiligen Geist mußte er auf göttliche Weise (θεικῶς) bei uns eingehen, aber mit unseren Leibern vermengt werden durch sein Fleisch und kostbares Blut, die wir als lebensschaffende Eulogie gewissermaßen im Brode und Weine haben (ὡ δὲ καὶ ἐσχήκαμεν εἰς εὐλογίαν ζωοποιὸν ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ). Denn damit wir nicht schaudern, wenn wir Fleisch und Blut auf den heiligen Tischen der Kirchen vorgesetzt sehen, läßt sich Gott zu unserer Schwachheit herab und senkt in die aufgestellten Gaben eine Kraft des Lebens und verwandelt sie in die Wirkung seines Fleisches (ἐνίησι τοῖς προκειμένοις δάροις δύναμιν ζωῆς καὶ μεθίστησιν αὐτὰ πρὸς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σαρκός), damit wir sie zum lebensschaffenden Genuße haben und wie ein lebensschaffender Same in uns gefunden werde der Leib des Lebens. Zweifle nicht, daß dies wahr sei, da er selbst spricht: „Das ist mein Leib“ und: „Das ist mein Blut“, nimm vielmehr das Wort des Erlösers im Glauben an, denn da er die Wahrheit ist, lügt er nicht.“

Diese Stelle sichert die Ansicht des Cyrill nicht nur gegen jeden Zweifel, sondern schließt sie auch erst vollständig ab. Wie der Logos einst seinen Leib qualitativ durch Mittheilung seiner Lebenskraft aus der Sterblichkeit in die Unsterblichkeit verwandelt und verklärt hat, so verwandelt er auch die Elemente nicht substantziell, sondern ihrer Qualität nach in seinen Leib und sein Blut, indem er ihnen die lebensschaffende Kraft und Wirkung von diesen verleiht und sie dadurch befähigt, in den Communicanten die analoge qualitative Verwandlung hervorzubringen, d. h. auch ihre Leiber, mit denen sie sich vermengen, aus der Sterblichkeit in die Unsterblichkeit zu versetzen. An der realen Gegenwart und dem realen Genuße des Leibes und Blutes Christi im Sacramente wollte demnach Cyrill festhalten, aber nicht ihrer Substanz nach, sondern nur dynamisch, d. h. nach ihrer Kraft und Wirkung, sind sie ihm im consecrirten Brode und Weine gegenwärtig und werden sie von den Communicanten empfangen. In diesem Sinne haben ihm die Worte: „Das ist mein Leib und mein Blut“ Wahrheit. So fest indessen nach dieser Stelle dem Cyrill der Unterschied des eucharistischen und des erhöhten Leibes gestanden haben muß, so hat er ihn doch nie wie



Theodoret urgirt und nie beide ausdrücklich in das Verhältniß von Bild und Sache gestellt, obgleich er auch nicht widersprach, als Nestorius den Leib im Sinne von 1 Petr. 3, 21 den Antityp des eucharistischen Brodes nannte. Nur insoweit kann man sagen, daß er in seiner Darstellung mehr die Einheit, Theodoret mehr den Unterschied hervorhebt.

Daraus ergibt sich zunächst Cyrill's Ansicht von der Wirkung der Consecration; diese besteht darin, daß auf das Gebet des Priesters der Logos auf die Elemente herabsteigt, sie dynamisch erhöht und sie so zu seinem eucharistischen Leibe und Blute macht, ganz wie wir dies in dem bei Euthy chius aufbewahrten Athanasianischen Fragmente lesen (vergl. Jahrb. f. D. Th. X, 125), welches wohl erst dieser Zeit angehört. Daraus ergibt sich ferner das Verständniß der Stelle Cyrill's in der zehnten Homilie (in coen. myst. p. 372), an der sich Rückert, S. 412, gestoßen hat: „Das mystische Mahl ist bereitet, der lebenspendende Kelch ist gemischt, der König der Herrlichkeit entsendet seine Boten, der Sohn Gottes empfängt, der fleischgewordene Gott ladet ein, die wesentliche Weisheit Gottes des Vaters, die ihren Tempel nicht mit Menschenhänden erbaut hat, theilt ihren Leib als Brod aus und spendet ihr belebendes Blut als Wein“ (*ὅς ἄρτον διανέμει . . . ὡς οἶνον ἐπιτίθει*), d. h. sie theilt die belebenden Kräfte ihres Leibes und Blutes durch das Behältniß und in der sichtbaren Gestalt des Brodes und Weines mit (man vergl. die Worte im Commentare zum Lucas: *ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ*). Daraus ergibt sich weiter der Sinn der Worte in derselben Rede (S. 378): „Wenn die Speise der Leib Christi und der Trank das Blut Christi, dieser aber nach ihrer [der Nestorianer] Ansicht ein bloßer Mensch ist . . . wie ist er dann hier und allenthalben ohne Verminderung gegenwärtig? Denn ein bloßer [menschlicher] Leib spendet nicht im unerschöpflichen Quell (*πηγῇ*) das Leben den Genießenden.“ Nicht die Allgegenwart des Leibes Christi, sondern die Allgegenwart des Logos und der unerschöpflichen Lebenskraft seines Leibes, die er im Sacramente gleich einem Quell, an allen Altären aufbrechen läßt, hat bei diesem Ausspruch Cyrill im Auge.

Aus dieser Ansicht Cyrill's entwickelt sich endlich die Vorstellung die wir bei ihm zum ersten Mal ausgesprochen finden und die sich in der griechischen Kirche, wenn auch nicht ohne Widerspruch, bis in die neuesten Zeiten erhalten hat, daß das eucharistische Brod die Qualität der Unverweslichkeit, die es durch die Consecration aus dem

verklärten Leib empfangen hat, auch unverlierbar behält. In dem Briefe an den Kalosyrius nämlich, den er seinem Buche gegen die Anthropomorphiten vorangestellt hat, sagt Cyrill, S. 361: „Ich höre, daß sie behaupten, die mystische Eulogie verliere ihre heiligende Kraft, wenn ein Theil derselben auf den folgenden Tag übrig bleibe. Die Solches behaupten, rasen, denn weder erleidet Christus eine Veränderung noch sein heiliger Leib eine Veränderung, sondern die Kraft der Eulogie [Consecration] und die lebensschaffende Gnade bleibt beständig darin.“

Als Wirkung des sacramentlichen Genusses wird neben der belebenden und einigenden Kraft, die überall im Vordergrunde steht, auch die Vergebung der Sünden (*ἱλασμός τῶν παραπτωμάτων*) von Cyrill (hom. X, p. 378) hervorgehoben. Ueber das eucharistische Opfer äußert auch er stets die freiesten Vorstellungen: „Was die unreinen Geister hassen und verabscheuen, das bringen die Christen Gott als geistliches Opfer dar: Glaube, Sanftmuth, Enthaltksamkeit, Besonnenheit, gegenseitige Liebe und den Ruhm einer echten Gesinnung gegen Gott“ (de adorat. in spir. et verit. p. 41). Diese und ähnliche Tugenden sind als unblutige, geistige Opfer an die Stelle der alten blutigen getreten (contr. Julian. lib. X, p. 345). In ihnen ist die Weissagung Maleach. 1, 11 erfüllt und wird das lebendige Opfer Christi geehrt, durch welches der Tod überwunden und das vergängliche Fleisch der Erde mit der Unvergänglichkeit bekleidet wurde (zu dieser Stelle S. 830).

Theodoret und Cyrill trennen sich vor Allem in der christologischen Frage; dem Cyrill ist, wie schon dem Athanasius (Jahrb. f. D. Th. XI, 195), der Leib Christi nicht der Leib eines Menschen, sondern des Logos oder Gottes Leib, dem Theodoret nur der Leib des vom Logos assumirten Menschen; da aber auch Theodoret ihn nach der Auferstehung als lebensschaffend betrachtet, so hebt sich damit diese principielle Differenz in ihren Consequenzen wieder auf. In dem Abendmahl hat Theodoret stets scharf zwischen dem eucharistischen und wirklichen Leibe geschieden, nur das Bild des letzteren stellt der erstere dar; Cyrill dagegen drückt sich meist so aus, als ob er die wirkliche Gegenwart und den Genuß des erhöhten Leibes selbst annehme, und hat nie den eucharistischen ein Bild genannt; trotzdem sind auch ihm beide nicht identisch, denn nicht der erhöhte Leib selbst, sondern nur die Kräfte und Wirkungen desselben sind ihm in dem consecrirten Brode gegenwärtig und immanent, und in ähnlicher Weise denkt auch Theodoret

zu den Elementen durch die Consecration eine Gnade hinzugekommen und an ihnen eine Veränderung vorgegangen, die nur der Glaube wahrnimmt und die ihnen eine reale, lebensschaffende Wirkung sichert, ohne sich jedoch darüber zu erklären, ob er diese Verknüpfung von Stoff und Kraft aus dem Gesichtspunkte der Immanenz oder der bloßen Assistenz fasse. Theodoret und Chryll kommen auch darin überein, daß sie als Wirkung des Genusses die Lebensgemeinschaft mit Christus bezeichnen, aber während Theodoret bei diesem allgemeinen Gedanken stehen bleibt, prägt ihn Chryll nach dem Vorgang des Chrysostomus zu der Vorstellung einer physischen Vermengung mit dem Fleische des Logos aus. Man begreift übrigens leicht, daß die liturgische Rhetorik, in der Chryll seine Gedanken zum Ausdruck bringt, wesentlich dazu beitragen mußte, den Unterschied des eucharistischen und wirklichen Leibes in dem Bewußtsein späterer Zeiten abzuschwächen und zu verwischen <sup>1)</sup>.

### §. 32. Nilus, Mönch auf Sinai († nach 430).

Nilus, der Freund, Schüler und Verehrer des Chrysostomus, löste seine glückliche Ehe, vertauschte seine glänzende weltliche Stellung als Exarch mit dem Mönchsgewande und zog sich mit seinem Sohne

<sup>1)</sup> Von älteren katholischen Polemikern wird auch häufig der Ausdruck eines andern Gegners des Nestorius, nämlich des Proklus, Patriarchen von Constantinopel (434—446), aus seiner Schrift *περὶ παραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας* (abgedruckt bei Migne, griech. Patrologie, B. 65, S. 850 flg.) erwähnt. Es heißt darin, die Apostel hätten auf ihre Consecrationsgebete die *ἐπιποιήσεις* des heil. Geistes erwartet, damit er durch seine göttliche Gegenwart das zur Hierurgie aufgelegte Brod und den mit Wasser gemischten Wein zu eben jenem (*αὐτὸ ἐνεῖρο*) Leib und Blut unseres Heilands Jesu Christi mache (*ἀποφύνη τε καὶ ἀναδείξη*). Allein schon Richard Simon (not. in Gabriel. Philadelph. p. 204), Leo Allatius (p. 17 de libr. Graec.), Ernst Tentzel (de discipl. arcan. adv. Schelstrat. Tom. II. dissert. select. p. 255) und Fabricius (ed. Harless, IX, 510) bestreiten die Echtheit dieser Schrift. Mit Recht, denn ein Schriftsteller, der den Chrysostomus noch persönlich gekannt haben muß, da er, wenn auch nicht, wie Bonarás will, sein Secretär, doch noch unter ihm Rector zu Constantinopel war, konnte nicht behaupten, daß Basilius und Chrysostomus die langen Liturgien der Apostel um der Unaufmerksamkeit der Christen willen abgekürzt hätten und so Verfasser der unter ihren Namen überlieferten Liturgien geworden seien, die jedenfalls weit jüngeren Ursprungs sind. Gieseler hätte darum II, II, 86, Anm. 23, kein Gewicht darauf legen sollen, daß Chrysostomus schon in dieser Schrift den Beinamen *ὁ τῇν γλῶτταν χρυσοῦς Ἰωάννης* führt, denn da dieser Beiname erst im siebenten Jahrhundert vorkommt, so wird auch die angebliche Schrift des Proklus nicht älter sein. Die Bezeichnung des consecrirten Brodes als *αὐτότο*

Theodul in die Wüste des Sinai zurück, wo er der Verfasser zahlreicher Schriften geworden ist. Die Chronologie seiner Lebensverhältnisse ist noch nicht befriedigend festgestellt; sein Tod wird von Fessler nach 430, von Anderen um die Mitte des Jahrhunderts verlegt. Im Nestorianischen Streite neigte er auf die Seite der Alexandriner; wir ersehen dies aus dem Nachdruck, womit er das Wort Θεολόγος hervorhebt (epist. lib. I, 63. 67. II, 180) und jede Trennung zwischen menschlichen und göttlichen Prädicaten verwirft (epist. lib. II, 292). Es darf uns daher nicht befremden, wenn er sich auch in seiner Auffassung des Abendmahles mit Cyrill vielfach berührt.

Die wichtigste Stelle bietet der 44. Brief des ersten Buches. Er schreibt darin an den Scholastikus Philippus: „Das aus der Papierstaube und aus Leim bereitete Papier heißt bloßes Papier (ψιλὸς χαρτῆς), wenn es aber die Unterschrift des Kaisers aufgenommen hat (δέξεται), wird es, wie Jedermann weiß, sacra genannt. So denke auch von den göttlichen Mysterien: vor dem Gebete des Priesters und dem Herabkommen (κάθοδος) des heiligen Geistes sind die aufgelegten Gaben bloßes Brod (ψιλὸς ἄρτος) und profaner Wein (οἶνος κοινός), nach jenen schauervollen Anrufungen aber (ἐπικλήσεις) und dem Herabsteigen (ἐπιφοίτησις) des angebeteten, lebendig machenden und guten Geistes ist das auf dem heiligen Tische Aufgelegte nicht mehr bloßes Brod und profaner Wein, sondern Leib und kostbares reines Blut Christi, des Gottes Aller, das Alle, welche es mit Furcht und großem Verlangen genießen, von jeder Befleckung reinigt.“

Die Vergleichung des Brodes, das durch die Consecration Leib Christi wird, mit dem Papier, das durch die kaiserliche Unterschrift eine sacra wird, deutet nicht auf eine substantielle Veränderung, sondern nur auf einen neuen Namen und neue Wirksamkeit, nämlich auf die dem Brode durch den heiligen Geist verliehene Kraft, die Sündenvergebung zu wirken, und ohne Bedenken hätten sich Theodoret und der pseudonyme Briefsteller an den Cäsarius dieses Bildes bedienen können; aber auch Cyrill hat ja als Wirkung der Consecration nur die Einsetzung einer neuen Kraft und einer neuen Wirkung in die Abendmahlsstoffe, also eine bloß dynamische Verwandlung derselben in Christi Leib und Blut, angenommen; mit Cyrill aber stimmt es weiter ganz und gar, daß Nilus sie nun Christi, des Gottes,

σῶμα τοῦ κυρίου aber ist schon im fünften Jahrhundert gebräuchlich (vergl. § 33. bezeichnet aber in diesem die Identität von Brod und Leib noch nicht als eine substantielle, sondern nur als eine dynamische.



Leib und Blut nennt. Noch nachdrücklicher sagt er in seinem Briefe an den Mönch Chriacus (lib. III, epist. 39): „Nicht wie zu bloßem Brode wollen wir dem mystischen Brode nahen, denn es ist Gottes Fleisch, köstliches, anbetungswürdiges und lebendigmachendes Fleisch, denn es macht lebendig die in den Sünden todtten Menschen, gemeines Fleisch aber kann die Seele wohl nicht lebendig machen, und dies hat der Herr Christus im Evangelium gemeint, wenn er sagt, daß das gemeine und bloße Fleisch nichts nützt. Wenn wir daher das Fleisch und Blut des göttlichen Logos mit Dankagung und Verlangen empfangen, erben wir das ewige Leben. Denn wer mit richtigem Herzen isset und trinkt, wird selig gepriesen.“ Wie viele Anklänge aber auch in dieser Stelle sich an Cyrill finden, darin unterscheidet sich Nilus wesentlich von ihm und steht er noch ganz auf dem Standpunkt des älteren Alexandrinismus, daß ihm der eucharistische Genuß eine Seelenspeise und vornehmlich von sittlichen Wirkungen begleitet ist. Der Gedanke an eine physische Einigung mit Christo ist ihm vollkommen fremd. So rechnet er denn lib. I, epist. 99 zu dem Fleische, dessen der Christ als höhere Nahrung über Wasser und Brod hinaus bedarf, „den göttlichen Leib, wie ihn die Gläubigen in den Kirchen essen, und die selige Erkenntniß der Christen, die alle Erkenntniß übertrifft“. In diesem Sinne sagt er auch lib. II, epist. 144: „Nicht zur Sättigung des Magens, o Freund Christi, als wäre es gemeines Brod und Wein, genießen wir von jenem schauervollen und ersehnten Mahle, sondern nur ein kleines Stück wird uns von den Dienern Gottes mitgetheilt und wir genießen es, indem wir mit den Augen der Seele aufwärts blicken, zur Reinigung von der Sünde und zur Erlangung der Heiligkeit und des Heiles.“ Voraussetzung aller realen Segnungen, welche der Glaube in der Eucharistie empfängt, sowie Gegenstand der Feier selbst, ist die Realität der großen geschichtlichen Heilsthatsachen, auf denen der Glaube ruht und deren Wirkungen das Abendmahl vermittelt. Darum schreibt er lib. II, epist. 233: „Wenn nicht der Gott und Wohlthäter der Welt wahrhaftig gestorben und wahrhaftig von den Todten auferweckt ist, so ist unser Glaube eitel und umsonst essen wir das mystische Brod und trinken zu unserer Reinigung das Blut, damit wir nicht allein den Tod und die Grablegung, sondern auch die Auferweckung, die Herrlichkeit und das ewige Reich Christi verkündigen.“ Es kann uns darum auch nicht befremden, wenn er lib. III, epist. 280, sich im Einverständniß mit Cyrill für die un-

bedingte Nothwendigkeit des sacramentlichen Genusses ausspricht: „Es ist nicht möglich, daß der Gläubige auf anderem Wege gerettet und der Vergebung der Sünden und des himmlischen Reiches theilhaftig werde, als wenn er mit Furcht und Verlangen an dem mystischen Leibe theilnimmt.“

Nach dem Allem dürfen wir auch den Standpunkt des Nilus als den dynamischen bezeichnen; auf Seite Ehrill's und seiner Partei steht er nur so weit, als er ihre Schlagwörter im nestorianischen Streite sich angeeignet hat; im Uebrigen ist seine Anschauung freier, geistiger, ethischer; nicht bloß darin, sondern auch durch den engeren Zusammenhang, in welchen er die Abendmahlsfeier zu den großen geschichtlichen Heilsthatsachen stellt, nähert er sich den Antiochenern. Wie überschwänglich jedoch die Griechen werden können, wenn sie das Mysterium der liturgischen Feier schildern, dafür bietet auch er einen merkwürdigen Beleg. Chrysostomus will (de sacerd. VI, 5) von einem frommen Greise als Augenzeugen gehört haben, daß zur Stunde des Opfers die Engel den Altar umgeben und sich an der Feier betheiligen. Nilus legt (lib. II, epist. 294) diese Vision dem Chrysostomus selbst bei und nennt ihn um ihrer willen den Hellsiehenden. Chrysostomus soll nämlich einem Vertrauten erzählt haben, was er selbst oft gesehen habe: wenn der Priester die Oblation darbrächte, schwebten plötzlich die himmlischen Heerschaaren herab; in weißen Gewändern, mit unverwandten Blicken, mit geneigtem Angesichte umwandelten sie erst den Altar, dann ständen sie schweigend bis zur Weihe (τελείωσις) des schauervollen Mysteriums um denselben herum, hierauf vertheilten sie sich durch das ganze Gotteshaus und unterstützten Bischöfe, Presbyter und Diakonen in der Austheilung des Leibes und Blutes Christi. Da Nilus dem Chrysostomus persönlich sehr nahe gestanden, so zeigt diese Erzählung, wie frühzeitig sich selbst in historischen Zeiten Mythen bilden und wie unzuverlässig das Argument ist, das man auf die nahe Stellung der Berichterstatter zu den an den Ereignissen betheiligten Personen für die Glaubwürdigkeit solcher Erzählungen gründet.

§. 33. Die Monophysiten: Kenaias, Bischof von Mabug (bis 519), Severus, Patriarch von Antiochien (bis 519), und Johannes Philoponus († um 560).

Die Behauptung des Eutyches, daß Christi Leib zwar ein menschlicher, aber nicht der eines Menschen sei, spricht nur Ehrill's Ansicht aus, dagegen geht sein anderer Satz, daß Christi Leib dem unsrigen

nicht wesensgleich sei, entschieden über Chyriß hinaus und kündigt eine neue Phase der alexandrinischen Christologie an. Die Beschlüsse des vierten ökumenischen Concils zu Chalcedon (451), welche die fortwauernde Zweiheit der Naturen in der Einheit der Person Christi zum Dogma erhoben, waren ein unleugbarer Sieg der gemäßigten und gemilderten antiochenischen Richtung; um aber der Gegenpartei den Weg zur Einigung nicht abzuschneiden, griff die Synode zu der Auskunft, daß sie zwar die Lehre von der einen fleischgewordenen Natur des Logos, für welche Chyriß gekämpft hatte, ausschloß, dagegen den Chyriß selbst als rechtgläubigen Lehrer anerkannte. Seine Partei ließ sich durch diese Condescendenz nicht gewinnen, sondern hielt an dem Monophysitismus fest, aber es trat immer entschiedener ein Gegensatz hervor, der schon zu Chyriß's Zeit in ihr bestanden hatte und seit dem Anfang des fünften Jahrhunderts zu einer offenen Spaltung führte. Die eine Fraction, die sich nach Severus, Patriarchen von Antiochien, Severianer (in Aegypten auch Theodosianer) nannte, hielt unverrückt an Chyriß's Standpunkt fest; die andere, die sich nach Julian, Bischof von Halikarnassus, als Julianisten (in Aegypten auch als Gajaniten) bezeichnete, modificirte die Chyriß'sche Lehre in der Richtung, gegen welche sich schon Theodoret's Eranistes gewandt und der Euthyges, Dioskur, Timotheus Aeluros u. A. gefolgt waren. Die Auseinandersetzung dieser beiden Standpunkte diente wesentlich dazu, die für die Lehre von der Person Christi grundlegenden allgemeinen Begriffe schärfer zu bestimmen und zu begrenzen. Das Verständniß dieser Streitigkeiten ist bedeutend gefördert worden durch die von Angelo Mai in der ersten Hälfte des siebenten Bandes seiner *veterum scriptorum nova collectio* herausgegebenen Fragmente monophysitischer Schriftsteller und namentlich des Severus. Zusammengestellt und lehrreich besprochen wurden sie von Gieseler in den beiden Göttinger Programmen aus den Jahren 1835 und 1838: *Monophysitarum veterum de Christi persona opiniones*.

Severus hält die Begriffe *φύσις*, *ὑπόστασις*, *ἄτομον* und *πρόσωπον* für identisch, unterscheidet aber um so bestimmter davon *οὐσία*, *ποιότης* und *ἰδίωμα*. Julian bestreitet das Recht dieser Unterscheidung. Nach Severus sind daher die beiden Naturen an sich wesentlich verschieden, aber durch ihre Zusammenfügung (*σύνθεσις*) in Christo eine zusammengefügte Natur (*φύσις σύνθετος*), eine Hypostase, eine Person geworden, von der darum auch weder einseitig menschliche noch einseitig göttliche Wirkungen mehr ausgesagt werden dürfen, sondern

nur eine gottmenschliche Wirkksamkeit (μία Θεανδρική ἐνέργεια) ausgehen konnte, wie dies der Areopagite gelehrt habe. Da aber der Begriff der Synthese jede Vermischung (σύγχυσις) und jede Verwandlung (ἀλλοίωσις oder τροπή) ausschließt, so ist durch dieselbe die Verschiedenheit der Wesenheiten, der natürlichen Qualitäten und Idiome nicht aufgehoben worden, sondern besteht unbeschadet der Einheit der zusammengesetzten Natur und ihrer Wirkungen fort. Es leuchtet ein, wie nahe sich diese Form des Monophysitismus in ihren Consequenzen mit der Chalcedonischen Christologie berührt. Beide faßten die Einigung als Synthese der Naturen und verwahrten den Begriff der Synthese gegen jede σύγχυσις und ἀλλοίωσις, gaben also den Fortbestand einer Verschiedenheit zu; aber während die Chalcedonenfer das Verschiedene φύσεις, die Einheit πρόσωπον oder ὑπόστασις nannten, bezeichneten die Severianer das Verschiedene mit οὐσίαι, ποιότητες, ιδιώματα, die Einheit dagegen nicht bloß mit πρόσωπον und ὑπόστασις, sondern auch mit φύσις; während ferner jene jeder der beiden Naturen die ihr entsprechenden Wirkungen zueigneten, bekannten diese nur eine gottmenschliche Wirkksamkeit. Die Severianer beriefen sich für ihre Christologie, wie Chrill, auf die Thatsache, daß auch der Mensch, obgleich zusammengesetzt aus Leib und Seele, nur eine persönliche Natur habe und trotz der differenten Eigenthümlichkeiten ihrer verbundenen Bestandtheile nur eine Wirkksamkeit übe. Die Unterscheidung einer zwiefachen Natur und Wirkksamkeit in Christo schien ihnen darum die Zweiheit der Personen zur unvermeidlichen Folge zu haben.

Auch die Julianisten gaben zu, daß die eine Natur Christi aus der Synthese der Menschheit und Gottheit entstanden sei, aber sie leugneten, daß man nach der Einigung noch von einer φύσις σύνθετος reden könne, weil durch die Synthese beide Factoren nicht bloß eine Natur, eine Hypostase, eine Person, sondern geradezu ein Wesen und eine natürliche Qualität geworden seien. Daraus ergab sich eine Reihe wichtiger Folgerungen: 1) wurde ihnen die Synthese zur σύγχυσις und ἀλλοίωσις; 2) da nicht bloß der Unterschied der Naturen als solcher, sondern auch jeder Unterschied ihrer Qualitäten und Eigenschaften in der Einigung aufgehoben sein sollte, die Gottheit aber als die stärkere Natur unmöglich in der Menschheit aufgehen konnte, so blieb nur die eine Auskunft übrig, die Menschheit Christi in der Gottheit aufgegangen und folglich als eine göttliche zu denken; 3) wenn trotzdem die Julianisten die Homousie der Menschheit



Christi mit der unserigen zugestanden, so konnten sie dabei nur ihren Ursprung im Auge haben, nicht das, was sie durch die Einigung mit dem Logos geworden war, denn nach derselben konnte sie nicht mehr uns, sondern nur der Gottheit wesensgleich genannt werden. Die Julianisten beriefen sich auf das Zeugniß Gregor's von Nyssa, der an mehreren Stellen, namentlich contr. Eunom. ed. Paris. II, 163 und Antirr. adv. Apollin. c. 42, nicht nur ein ähnliches Aufgehen des Menschlichen in die Gottheit Christi gelehrt, sondern auch dasselbe durch das Bild eines in dem Meere verschwindenden Tropfens Eßigs veranschaulicht hatte. Ein dogmatisches Argument leiteten sie aus der Trinitätslehre ab; sie sagten: wenn Christus als Mensch nicht mit dem Logos eine göttliche Natur ausmachte und dennoch göttlich verehrt würde, so würde in ihm der Trinität eine vierte Person zugefügt und somit die Trinität als solche aufgehoben. Demnach ist ihnen die Menschheit Christi nicht nur in der zweiten Person, sondern auch in der Trinität überhaupt aufgegangen.

Die Differenz zwischen Severianern und Julianisten tritt besonders an ihrer verschiedenen Beurtheilung des Leibes Christi hervor. Nach Severus ist derselbe auch innerhalb der unio oder Synthese einer Natur, einer Gattung und Wesenheit mit unserem Leibe gewesen; er hat darum im irdischen Leben die *φθορά* mit unserem Leibe getheilt und ist erst nach der Auferstehung zur *ἀφθαρσία* verklärt worden; der irdische und der Auferstehungsleib unterscheiden sich mithin durch die differenten Qualitäten des *φθαρτόν* und *ἀφθαρτόν*. Unter *φθορά* verstand man aber keineswegs bloß den Tod, sondern zugleich die sogenannten natürlichen und tadellosen Schwächen (*τὰ φυσικά τε καὶ ἀδιάβλητα πάντα*): das Hungern, Dürsten, Schmerzgefühl, Grauen vor dem Tode u. s. w. Die Behauptung der Severianer ging also dahin, daß Christi Leib vor der Auferstehung vermöge des Gesetzes der gemeinsamen Menschennatur diesen Zuständen unterworfen gewesen sei und daß der Logos ihn dieser Nothwendigkeit nicht durch einen Act seiner Allmacht habe entheben wollen. In dieser Ansicht stimmten sie vollkommen mit den Chalcedoniern überein, wie dies unsere Darstellung des Theodoret zeigt. Indem dagegen die Julianisten annahmen, daß der Leib Christi durch die Einigung mit dem Logos in die Homousie mit der Gottheit eingetreten sei und seine menschliche Wesenheit und Eigenthümlichkeit mit der göttlichen vertauscht habe, so konnten sie zwischen dem irdischen und dem Auferstehungsleib keinen Unterschied zulassen, sondern mußten jenem schon

von der Empfängniß an das Prädicat der Leidenslosigkeit und Unsterblichkeit beilegen, ja sie konnten sein Leiden und Sterben selbst, wenn es sich auch an dem Leibe vollzog, nicht mehr für ein menschliches, sondern nur für ein göttliches gelten lassen. Sie begründeten diese *ἀπολογία* des irdischen Leibes aber noch näher damit, daß Christi Menschheit an sich, wie sie von Sünden frei war, nicht die in Folge der Sünde dem Leiden und Tode unterworfenene, sondern die ursprüngliche leidensfreie und unsterbliche Menschennatur gewesen sei, wie sie Adam vor dem Falle gehabt habe. Sie wollten damit die Realität seines Leidens und Sterbens nicht leugnen, sondern dasselbe als ein zum Heile der Menschheit ohne alle Naturnothwendigkeit freiwillig übernommenes nur in ein helleres Licht setzen. Dieselben Prädicate, welche die Julianisten schon dem irdischen Leibe Christi beilegen, konnten sie begreiflicherweise auch seinem Blute nicht versagen. Wir haben dafür ein classisches Zeugniß des Dioskurus bei Angelo Mai a. a. O. S. 289: „Wenn nicht das Blut Christi seiner Natur nach Gottes Blut, sondern eines Menschen Blut ist, wodurch unterscheidet es sich von dem Blute der Böcke und Kälber? . . . Denn auch dieses ist irdisch und vergänglich und ebenso ist das Blut der natürlichen Menschen irdisch und vergänglich, aber fern sei es von uns, zu behaupten, daß das Blut Christi einem natürlichen Gegenstande wesensgleich sei.“ Von ihren Gegnern wurden die Severianer Phthartolatren, die Julianisten Aphthartodoketen genannt.

In Beziehung auf das Abendmahl wiederholten beide Theile die Chrill'sche These, daß das eucharistische Brod und der eucharistische Kelch nicht bloß Leib und Blut eines von dem Logos assumirten Menschen, sondern lebendig machender Leib und unsterbliches Blut des Logos oder Gottes selbst sei; aber während die Julianisten bei dieser Aussage einfach stehen bleiben konnten, mußten die Severianer bestimmter betonen, daß im Abendmahle nicht der irdische, sondern der durch den Tod und die Auferstehung erst zur vollen Aphtharsie hindurchgedrungene, verklärte Leib empfangen werde. Wir belegen dies mit zwei Beispielen.

Kenaias, gebürtig aus Tahal in Persien, von dem antiochenischen Patriarchen Petrus Fullo 485 mit dem Bisthum von Mabug (Hierapolis) in Syrien betraut und mit dem neuen Namen Philoxenus ausgezeichnet, durch die von ihm veranlaßte sogenannte Philoxenische syrische Uebersetzung des Neuen Testaments verdient, wurde 519 unter Justin I. abgesetzt, nach Gangra verbannt und nach 522

daselbst von den Nestorianern durch Rauch erstickt. Auch durch seinen Eifer gegen die bildlichen Darstellungen der Engel, Christi und des heiligen Geistes hat er sich hervorgethan. In seiner Christologie hat er sich zwar vielfach mit Severus berührt, dagegen mit den Julianisten die Ansicht getheilt, daß Christus die Adamitische leidensfreie und unsterbliche Menschennatur angenommen habe und darum den aus der Sünde entsprungenen Nothwendigkeiten nicht unterworfen gewesen sei (vergl. Gieseler, comment. II, 7). In seinem Briefe an die Mönche von Senum (*de incarnatione et de fide adversus eos, qui naturas et operationes post unionem dividunt ac separant, miracula Deo tribuentes et passiones homini*, d. h. gegen die Nestorianer und Chalcedonier; in Assemani's bibl. orient. II, 39) sagt er: „Es ist ein Sohn und Herr, der, obgleich Gott und menschgeworden, dennoch nach der Menschwerdung Einer geblieben ist, wie er Einer vor der Incarnation war; nur daß er früher Einer ohne Fleisch, zuletzt aber derselbe Eine im Leibe war; denn es ist sein eigenes Fleisch, das er von uns angenommen hat, nicht das eines andern, von ihm unterschiedenen Menschen; darum bekennen wir auch, den lebendigen Leib des lebendigen Gottes zu empfangen, nicht den bloßen (*nudum et simplex*) Leib eines sterblichen Menschen. Ebenso empfangen wir auch das lebendige Blut des lebendigen Gottes mit jedem Zuge, nicht das bloße Blut eines uns ähnlichen, vergänglichen (*corruptibilis, φθαρτός*) Menschen, wie die Häretiker wähnen. Denn nicht hat er das geheiligte Brod bloß seinen Leib genannt und den gesegneten Kelch bloß sein Blut geheißen, sondern er hat gesagt, daß beides in Wahrheit (*vere*) sein Leib und sein Blut sei, wie geschrieben steht“ (es folgen die Einsetzungsworte), „wo er das Brod Leib und den Wein Blut, nannte, und zwar nicht eines andern Menschen, sondern sein eigenes.“ Das klingt zwar allerdings so, als ob Kenaias den Genuß des wirklichen Leibes im Abendmahle auf das bestimmteste behaupte; aber da der ganze Monophysitismus in seiner Entwicklung auf Cyrill zurückgeht und auch dieser sich meist in ganz gleicher Weise ausgesprochen hat, so läßt sich wohl annehmen, daß er alle diese Sätze, wie sie aus Cyrill entlehnt sind, nur in Cyrill's Sinne gemeint und demgemäß auch den realen Genuß des Leibes Christi in der Eucharistie nur in dem dynamischen Sinne verstanden habe.

Wenn Kenaias von seinem Standpunkte aus, der zwischen dem irdischen und dem erhöhten Leib keinen wesentlichen Unterschied kannte,

sich noch mit dem einfachen Bekenntnisse begnügen durfte, daß der eucharistische Leib der Leib Gottes selbst sei, so mußte dagegen Severus, der erst dem durch Tod und Auferstehung hindurchgegangenen Leib die leidensfreie und unsterbliche Qualität beilegte, welche der Zweck und die Wirkung des Abendmahles forderte, gegenüber dem Julianus von Halikarnassus, der seit 519 entschiedener mit der Behauptung der Apytharsie schon des irdischen Leibes hervortrat, von seinem Standpunkte aus sich dafür entscheiden, daß das Object des eucharistischen Genusses nicht der irdische, sondern nur der erhöhte Leib sein könne. In einem Fragmente seines Commentars zum Lucas sagt er (bei Angelo Mai, *classicorum auctorum tom. X, 438 seq.*) zu Cap. 22, V. 19: „Ein Brod hat der menschengewordene Logos in dem mystischen Mahle, als er zuerst die Hierurgie des großen Mysteries vollzog und seinen Aposteln überlieferte, genommen, gesegnet und zum Gedächtniß (*εἰς ὄνομα*) seines eigenen Todes und seiner Auferstehung gegeben, indem er sprach: „Das ist mein Leib, der zur Vergebung der Sünden dahingegeben wird“, diesen essen wir auch leidenslos, unsterblich, von Unvergänglichkeit erfüllt und uns mit seiner Segenskraft (*ἐν δυνάμει*) und Unsterblichkeit erfüllend, gleich einem Samen der göttlichen Gnade und Auferstehungskraft, die uns eingepflanzt werden soll. So werden das Brod und der gesegnete Kelch, die auf dem Altare im Allerheiligsten geopfert werden (*ιεροουργούμενα*), wenn der Tod und die Auferstehung unseres großen Gottes und Erlösers verkündigt wird, geweiht (*τελειοῦνται*) und sind der Leib selbst (*αὐτὸ τὸ σῶμα*) und das Blut dessen, der freiwillig für uns am Fleische gelitten hat und auferstanden ist, und zwar sind sie unvergänglich, leidenslos, unsterblich und denen, welche sie empfangen, Leidensfreiheit und Unsterblichkeit gewährend.“

So entschieden aber auch Severus es betont, daß der eucharistische Leib der Auferstehungsleib selbst sei, und so unzweifelhaft er damit die Identität beider zu bezeugen scheint, so hat doch ohne Zweifel auch er wie Cyrill, dem ja auch er überhaupt folgt und selbst die Bezeichnung „Samen der Unsterblichkeit“ entlehnt, diese Identität nur als Gemeinschaft der Kräfte und Wirkungen, nicht als Einheit der Substanz gedacht. Wir haben sogar ein bestimmtes Zeugniß, daß auch die älteren Monophysiten kein Bedenken trugen, die durch die Consecration zur Wirksamkeit des wirklichen Leibes und Blutes potenzirten Elemente als *ἀντίτυπα* derselben zu bezeichnen. Johannes Philoponus hat nämlich in einem Schriftchen de paschate auf



Neue die Frage untersucht, über die es trotz des Paschastreites zu keiner festen Entscheidung gekommen war, ob Jesus das Abendmahl am Abend des 13. (Vorabend des 14.) oder am Abend des 14. (Vorabend des 15. Nisan) eingesetzt habe; während die abendländische Kirche sich allmählich wieder auf die Seite der synoptischen Evangelien-tradition neigte, entschied sich die griechische Kirche, veranlaßt vielleicht durch die Sitte der monophysitischen Armenier, die das Abendmahl mit ungesäuertem Brod und mit Wein ohne Wasser feierten, seit dem sechsten Jahrhundert immer mehr für die Johanneische Ueberlieferung, daß Jesus am 14. gelitten habe, und für die daraus mit Nothwendigkeit resultirende Annahme, daß sein letztes Abendmahl nicht das gesekliche Paschamahl gewesen sein könne. Es ist, als ob sie schon das Vorgefühl leite, daß sie gegen die spätere abendländische Neuerung die alte Sitte des gesäuerten Brodes im Abendmahle nur mit dem Nachweise stützen könnte, daß Jesus jenes Mahl vor den Tagen der ἄζυμα gehalten habe. Diesen Nachweis sucht auch der Monophysite Philoponus in der erwähnten Schrift zu führen (sie ist neu abgedruckt in Usteri's commentatio critica, in qua evang. Joannis genuinum esse ostenditur). Er sagt darin (S. 113): „Von Allem was zum Paschamahl gehörte, finden wir nichts bei diesem Mahle; auch reichte Christus nicht ungesäuertes Brod als Antityp seines eigenen Leibes (ἀντίτυπον τοῦ ἰδίου σώματος) seinen Jüngern, sonst würde noch heute dieser Brauch bestehen.“

Bedenken wir, daß der ganze spätere Monophysitismus bis in das dreizehnte Jahrhundert fest und unverrückt auf dem symbolisch-dynamischen Standpunkt verharrte und darin seinen ursprünglichen Ausgang von Cyrill und dessen Ansichten deutlich documentirt, so kann es uns auch nicht befremden, wenn auch die älteren Monophysiten die ganz gleiche Richtung verfolgen, d. h. wenn sie in den consecrirten Elementen einerseits Antitypen des Leibes und Blutes Christi gesehen haben, aber andererseits auch diesen Leib und dieses Blut selbst, denn das Bild war ihnen nicht ein leeres, sondern trotz seiner Bildlichkeit reale Darstellung dessen, was es bedeutet, weil von dem Logos selbst mit den unsterblichen Lebenskräften seines Leibes und Blutes erfüllt, sie im Genusse mittheilend und insofern seinen Leib und sein Blut in wirksamer Realität nicht bloß repräsentirend, sondern auch ersetzend. Bringt man noch dabei die liturgische Sprache und Ausdrucksweise in Anschlag, so wird diese Auffassung um so gerechtfertigter erscheinen, für deren Recht überdies die höchst interessante

dialektische Durchführung des Euthychius, welche dem symbolisch-dynamischen Standpunkt erst seinen Abschluß giebt, noch ein bedeutendes, durchschlagendes Gewicht in die Waagschale legt.

§. 34. Euthychius, Patriarch von Constantinopel (553 bis 564).

Euthychius, Ratholitus der Mönche der Metropolitankirche von Amasea im Pontus, wurde von seinem Bischof als dessen Stellvertreter zum fünften ökumenischen Concile nach Constantinopel geschickt, als der dortige Patriarch Mennas starb. Durch seinen Eifer gegen Theodor von Mopsvestia — man ersieht daraus, wie sich im Laufe eines Jahrhunderts der Dyophysitismus seiner Mutter, der antiochenischen Richtung, entfremdet hatte und in die Konsequenzen des Monophysitismus eingetreten war — und durch seine Behauptung, daß das Anathema gegen verstorbene Häretiker wohlberechtigt sei, erwarb er sich die Gunst Kaiser Justinian's I. und wurde von diesem auf den Patriarchenstuhl von Constantinopel erhoben. Unter seinem Vorsitze wurde die Verdammung der drei Capitel 553 von der Synode beschlossen und damit das Andenken der drei bedeutendsten Antiochener, des Theodor, des Theodoret und des Ibas, mit dem Makel der Häresie befleckt. Als aber Justinian 564 noch durch ein Reichsgesetz den Aphthartodoketismus zum allgemeinen Dogma der Kirche erhob, verscherzte Euthychius durch seinen offenen Widerstand dessen wandelbare Gunst und wurde entsetzt. Justinian's Tod wurde schon 565 auch der der neuen kaiserlichen Orthodoxie.

Von Euthychius besitzen wir noch drei Fragmente, die Angelo Mai classic. auctor. tom. X. pag. 488—493, script. vet. nov. coll. tom. IX, 623 seq. 624 seq. nach einander herausgegeben, aber später (spicil. Rom. tom. X. p. VI) als ein zusammenhängendes Ganze erkannt hat; er hat nicht erwähnt, daß ein Stück des ersten auch in der hist. Byzant. des Nicetas Choniates, de Alexio, Isaaci fratre, lib. III, c. 3, erhalten ist. Das Fragment bespricht im Anschluß an Luc. 22, 14 eine Reihe chronologischer, dogmatischer und liturgischer Fragen, die sich auf das Abendmahl beziehen. Wie Johannes Philoponus sucht auch Euthychius harmonistisch die Angaben der vier Evangelien über den Tag des letzten Abendmahles zu vereinigen; er unterscheidet drei Mahlzeiten: die erste am Beginn des 10. Nisan (Sabbathsabend) verlegt er nach Gethsemane und verknüpft sie mit der Fußwaschung; die zweite zu Bethanien (im Hause Simon's des Aussätzigen) fällt ihm auf den Anfang des 11. Nisan (Sonntag Abend),

mit ihr verknüpft er die Salbung der Maria und die Kennzeichnung des Verräthers durch den Bissen; die dritte endlich ist die zu Sion am Anbruch des 14. oder am Schlusse des 13. Nisan (Donnerstag Abend), das mystische und ersehnte, nicht das gesetzliche Paschamahl. Das Alles ist aber so verworren und unklar — vielleicht auch durch Lücken und Corruptelen des Textes —, daß dagegen die präcisere chronologische Behandlung in der Schrift des Philoponus sehr vortheilhaft absteht. In dem mystischen Mahle am Vorabend des 14. hat sich Christus mystisch geopfert, „denn Pascha“, fährt er fort, „würde es nicht ohne Leiden genannt worden sein; nun opferte er sich selbst mystisch, als er das Brod nach dem Mahle in seine eigenen Hände nahm, es dankend weihte (ἀνέδειξε mit sacrificieller Bedeutung), es brach und sich selbst in das bildliche Zeichen versenkte (ἐμίξας ἑαυτὸν τῷ ἀντικτύπῳ); ebenso mischte er den Kelch mit dem Gewächse des Weinstocks, dankte, weihte ihn Gott (ἀναδείξας τῷ Θεῷ) und sprach: Nehmet, esset, nehmet, trinket, das ist mein Leib und das ist mein Blut. Den ganzen heiligen Leib und das kostbare Blut des Herrn empfängt nun ein Jeder, auch wenn er nur einen Theil davon empfängt, denn ungetheilt werden sie in Alle vertheilt vermöge der Einsenkung (μερίζεται γὰρ ἀμερίστως ἐν ᾧπασιν διὰ τὴν ἐμίξιν, d. h. Christi oder des Logos in die Antitypen), sowie ein Siegel sein ganzes Gepräge und alle seine Umrisse (μορφώματα) denen [den Stoffen] „mittheilt, die es aufnehmen (τοῖς μεταλαμβάνουσι) und doch eins bleibt“ [an sich] „auch nach der Mittheilung und in den Abdrücken nicht vermindert noch verändert erscheint, auch wenn es sich der Zahl nach vervielfältigt hat, oder sowie der Ton der Stimme, von Einem hervorgebracht und in die Luft gestoßen, ebensowohl in dem, der ihn ausstößt, ganz bleibt, als er in der Luft ganz die Gehörorgane Aller erfüllt, so daß keiner der Hörenden mehr oder weniger als der Andere vernimmt, auch wenn Tausende und noch mehr Hörer sind, obgleich der Ton der Stimme ein Körper ist, denn er ist nichts Anderes als durch Stoß bewegte Luft<sup>1)</sup>. Niemand hege darum einen Zweifel, daß der

<sup>1)</sup> Ueber diese Vorstellung vergl. Plato's Timäus und Aristoteles de anima II, c. 8: περὶ νότον καὶ ἀκούης. Da Aristoteles die vier Elemente als einfache Körper, σώματα ἀπλά, bezeichnet (siehe Zeller, Philosophie der Griechen, 2. Aufl. II, 2, 23), der Ton der Stimme aber nur bewegte Luft ist, so begreift sich, wie ihn Euthyphrus als σῶμα bezeichnen konnte; das Interesse dieser Bezeichnung ist aber ein durchaus sophistisches; je klarer es sich Euthyphrus bewußt war, daß in

nach der mystischen Weihe (*ἱεροουργία*) und der heiligen Auferstehung <sup>1)</sup> unvergängliche, unsterbliche, heilige und lebendig machende Leib und das Blut des Herrn, die Antitypen erfüllend (*τοῖς ἀντιτύποις ἐντιθέμενον*), vermöge der Weihe (*ἱεροουργιών*) noch viel weniger darin ihre eigenen Kräfte verlieren (*ἐναπομούργνησθαι*) als die eben beispieelsweise erwähnten Dinge, sondern Jeder sei überzeugt, daß sie ganz in allen (*ἐν ὅλοις*, nämlich den einzelnen Partikeln) erfunden werden, denn in dem Leibe des Herrn wohnt die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig, d. i. wesenhaft (*οὐσιωδῶς*); das Brechen des Brodes aber bedeutet die Schlachtung. Deshalb wird es ersehntes Pascha genannt, weil es Heil, Unvergänglichkeit und vollkommene Erkenntniß spendet."

Dies ist die wichtige Stelle des Euthychius, auf die sich noch im 12. Jahrhundert die griechische Kirche in ihren Kämpfen stützte. Auch dem Euthychius sind Brod und Wein noch immer Antitypen von Christi Leib und Blut, aber nicht ohne Realität, denn er selbst einigt sich mit ihnen, und zwar so, daß in jeder Partikel sein Leib und sein Blut mit der Fülle seiner Gottheit ganz distribuiert und empfangen werden, ohne daß sie darum aufhörten, in sich ganz zu bleiben; sie werden ohne Theilung vertheilt, wie dies schon von Theodoret und annähernd in der Liturgie des Jacobus ausgesprochen ist. Cramer hat in der Fortsetzung der Bossuet'schen Weltgeschichte (V, 1, 216) in dieser Darstellung bereits die lutherische Abendmahlslehre zu erkennen geglaubt, offenbar mit Unrecht. Zwar sind diese und ähnliche Bilder, wie sie Euthychius zu Hülfe nimmt, sowohl von den Vertheidigern der Transsubstantiation als von Luther zur Begründung der Ubiquität benutzt worden, aber hier stehen sie im Dienst einer anderen Theorie. Das Beispiel von dem Verhältniß des einen Siegels zu den vielen Abdrücken hat bereits der Areopagite zugleich mit dem Bilde von dem Verhältniß des einen Punktes zu den vielen Radien, deren jeder ganz an ihm theilnimmt, obgleich er ganz und ungetheilt in sich beharrt, de divin. nominib. c. 2, 5 gebraucht, um die beiden Grundbegriffe seines Systems, die Transscendenz und Immanenz Gottes in der Welt, zu veranschaulichen. Zu diesen Beispielen hat später im

Brod und Wein nicht der Leib Christi selbst, sondern nur die unsterbliche Lebenskraft Christi ungetheilt empfangen werde, um so mehr suchte er diese Incongruenz durch die Analogie zu decken, daß auch der Ton ein Körper sei.

<sup>1)</sup> Diese wunderliche Coordination besagt, daß nach der Consecration der eucharistische Leib ebenso *σῶμα ἀφθαρτον* und *ζωοποιόν* ist wie der wirkliche nach der Auferstehung.



13. Jahrhundert Pachymeres in seinen Scholien zu dieser Stelle noch das von der Stimme oder dem Tone gefügt in dem classischen Ausspruche: καὶ ἔστι μεθεξτική ἡ φωνὴ ἐφ' ἑαυτῆς ἀμέτετος μένουσα. Sie sollen zeigen, wie Gott als absolute Ursache schlechthin transcendend und unmittheilbar über den geschaffenen Dingen steht und dennoch sich in diesen so vervielfältigt, daß jedes ganz an ihm theilnimmt. Sämmtliche Beispiele haben es also, um es allgemeiner auszudrücken, mit dem Verhältnisse der Ursache zu den Wirkungen zu thun und belegen den dem ganzen System des Areopagiten zu Grunde liegenden Gedanken, daß zwar die eine Ursache sich dynamisch in den Wirkungen vervielfältigt und sich jeder derselben ganz und ungetheilt mittheilt, daß sie aber ihrer Substanz nach doch immer außerhalb der Wirkungen steht und von der Mittheilung an dieselben nicht afficirt wird. Diesen Gedanken hat Euthyrius auf das zwiefache Verhältniß angewendet, in welchem der Leib Christi zu sich selbst und zu seiner Vervielfältigung in den Antitypen steht; kraft der Consecration setzt er sich in diesen so, daß er ganz und ungetheilt in jeder Partikel vertheilt wird und doch ganz und ungetheilt in sich (im Himmel) beharrt, denn er vervielfältigt sich nicht nach seiner Substanz, sondern nur dynamisch; nicht an sich, sondern nur nach seinen unsterblichen Kräften und unsterblich machenden Wirkungen producirt er sich in unerschöpflicher Fruchtbarkeit, ist er im Abendmahle gegenwärtig, wird er ganz einem jeden Communicanten mitgetheilt und von ihm genossen. Daß dies der eigentliche Kern und Nerv seiner ganzen Deduction ist, beweist auch der Schlusssatz, daß der Leib Christi in den Antitypen seine volle Kraft noch viel mehr entfalten müsse und noch viel weniger verlegen könne als der Ton seine Schwingungen in der Luft und das Siegel sein Gepräge in den Abdrücken. Sachlich ist damit freilich nichts Anderes gesagt, als was schon Cyrill von Alexandrien ausgesprochen und auch die Monophysiten gemeint haben, aber doch ist es dem Euthyrius gelungen, durch die pseudodionysische Unterscheidung der Ursache an sich und ihrer Selbstvervielfältigung in den Wirkungen die dialektische Basis zu gewinnen, von der aus sich die symbolische dynamische Auffassung der Abendmahlslehre festhalten und dennoch von einer realen (aber nicht substantziellen) Gegenwart und einem realen (aber nicht substantziellen) Genuß des Leibes Christi im

Abendmahle reden ließ; er hat die Formel aufgefunden, durch die er ebensowohl der herrschenden Anschauung seiner Zeit als der liturgischen Ausdruckweise gerecht geworden ist, die Formel, welche ebensowohl das Recht des theologischen Gedankens vertritt, daß das Brod nur das Bild des Leibes Christi ist, wie das Recht der liturgischen Formel und des Volksglaubens, nach denen es der Leib Christi selbst (*αὐτὸ κεῖνο τὸ σῶμα*, wie man sich ausdrückte) sein soll <sup>1)</sup>.

Aus den folgenden Erörterungen heben wir nur Nachstehendes in der Kürze hervor: In dem Abendmahl hat sich der Herr am Vorabend des 14. an der Stelle des Lammes mystisch und proleptisch geopfert, indem er sich in den Antityp versenkte, d. h. seine unsterbliche und göttliche Lebenskraft hineinlegte; das Abendmahl ist daher die Erfüllung des Paschatypus. Am Beginne, d. h. wohl gleichfalls, wie die Vergleichung mit Gregor's von Nyssa Ansicht zeigt, am Vorabend des 16. oder des Sonntags, hat er sich, auferstanden von den Todten, als der, welcher Alles vollbracht hat, an der Stelle der Garbe dem Vater zum Heile des menschlichen Geschlechtes dargebracht (*ἀνέδειξε* oder *προσέθυγε*); die Auferstehung ist mithin die Erfüllung des Typus des Garbenopfers. Beide Opfer, das der Eucharistie und das der Auferstehung, verhalten sich aber zu ein-

<sup>1)</sup> Baur wirft (Kirchengesch. des Mittelalters, S. 342, Anm. 1) die Frage auf, ob es vielleicht, seit Berengar der Transsubstantiationslehre ihre *portionculas carnis* vorwarf, geschehen sei, daß man jetzt auf ihre Einheit, den einen untheilbaren Leib oder den einen persönlichen Christus drang. Allerdings ist dieß, wie ich in Herzog's Realencyclopädie, Bd. XVI, 317, gezeigt habe, erst von Guitmund von Aversa, einem Bestreiter Berengar's, auf den Grund einiger dem Augustin beigelegten und aus Cassarius von Arelate entlehnten Stellen geschehen. Guitmund lehrte, daß der im Himmel existirende Leib auch im Abendmahle und zwar in allen gleichzeitig gefeierten Messen an verschiedenen Orten zugleich ganz in jeder Hostie und in jedem Bruchtheile derselben („*totum in toto et totum in qualibet parte*“ sagte später die Scholastik) gegenwärtig sei, und daß er durch das Theilen der Hostie selbst nicht getheilt werde. Für diese Seinsweise des Leibes Christi im Sacramente, welche die nominalistische Scholastik *esse definitive* nannte, berief auch er sich auf das Beispiel des Tones oder der Stimme. Woher diese Theorie stammt, wissen wir nun. Ihr Urheber ist Euthymius in allen Punkten, nur freilich mit dem Unterschiede, daß, was er von der dynamischen Gegenwart des Leibes Christi meinte, im Abendlande von der substanziellen ausgelegt wurde. Was man bei ihm scharfsinnig und fein nennen kann, erscheint darum in der Scholastik so absurd und ungereimt, daß Robert Pulleyn keine Lehre dem Glauben unzweifelhafter, aber dem Verstande unglaublicher findet als diese (*sentent. lib. I, c. 16*).

einander wie Anfang und Vollendung ( $\tauὸ οὖν μυστικὸν ἀπαρχή καὶ ἀρράβων ἐστὶ τοῦ πραγματικοῦ, τὸ δὲ πραγματικὸν τὸ τέλειον$ ); jenes ist das Pfand für das, was in diesem thatsächlich geschah und gleichsam seine Prolepsis; dieses ist die volle Realität für das, was jenes nur mystisch darstellte. Diese Darstellung des Verhältnisses des eucharistischen Opfers zur Auferstehung, wobei das Kreuzesopfer mit völligem Stillschweigen übergangen wird, verdient alle Beachtung; es leimt in ihr bereits der Gedanke, daß das erlösende und versöhnende Moment des Todes Jesu nicht in den physischen Proceß des Sterbens falle, sondern in den geistigen Act, in die sittliche That, in den durch das Abendmahl documentirten Entschluß, sich für die Menschheit als Opfer dahinzugeben, gegen den dann das wirkliche Sterben nur als etwas relativ Gleichgültiges erscheint <sup>1)</sup> (vergl. Schleiermacher, das Leben Jesu, S. 443). Durch diese sacrificielle Handlungen des Herrn ist aber nach Euthymius die ganze vorchristliche typische Festfeier abrogirt, denn wenn auch die christliche Kirche zum Gedächtniß des mystischen Pascha den Donnerstag der großen Woche und zu dem der Auferstehung den Sonntag darauf nach dem nicänischen Beschluß feiert, so

<sup>1)</sup> Dieselbe Vorstellung findet sich auch sonst in der griechischen Patristik. So sagt Gregor von Nyssa (in Christ. resurr. or. 1, ed. Paris. v. Jahre 1638, II, 389), Christus habe nicht den Verrath des Judas und den räuberischen Ueberfall seiner Feinde und den Spruch des Pilatus zu seinem Tode abgewartet, sonst würde deren Bosheit die Ursache des Heiles sein, sondern mit demselben freien Willen, womit er Alles als Herrscher lenke, sei er nach Joh. 10, 18 ihnen zuvorgekommen und habe als Priester und Lamm sich für uns zum Opfer gebracht. Wann sei dieses geschehen? Als er seinen Leib zu einer Speise und sein Blut zum Trank gemacht habe, da sei das Opfer des Lammes bereits vollendet gewesen ( $\gammaεγενῆσθαι ἐντελῇ τοῦ ἀμνοῦ τὴν θυσίαν$ ). Denn genießbar werde erst das Opfer, wenn es geschlachtet und entseelt sei. Als Jesus seinen Jüngern seinen Leib zu essen und sein Blut zu trinken gegeben, sei durch die That seines freien Willens und seiner Macht sein Leib bereits geopfert gewesen und seine Seele an jenen Ort (der Abgeschiedenen) gewandelt. Vom Abendmahl bis zur Auferstehung (am Abend des großen Sabbath's) zählt er daher auch die drei Tage und Nächte zwischen Tod und Auferstehung; der Freitag nämlich zerfällt ihm in zwei Tage, welche durch die Finsterniß von der sechsten bis zur neunten Stunde abgetheilt werden, und in zwei Nächte, die wirkliche Nacht und jene dreistündige Finsterniß; indem er zu diesen noch die Nacht vom Donnerstag auf Freitag und den Tag des großen Sabbath's rechnet, wird ihm die Zahl der drei Tage und der drei Nächte voll. Nach Photius, bibl. cod. 232, stellte Stephanus Gobarus die These auf:  $\text{ὅτι ἀπὸ τῆς ἐσπέρας τῆς ε' , ὅτε τὸ μυστικὸν δεῖπνον ὁ κύριος παρέδιδον τοῖς μαθηταῖς, τότε τὸ σῶμα αὐτοῦ ἐτίθοντο.}$

ist doch, richtig gefaßt, nun das ganze christliche Leben nur eine einzige Festfeier geworden (*ἅπας ὁ βίος σήμερον ἑορτὴ μία καθέστηκεν*).

Er kommt zuletzt auf den Unterschied von Eulogie und Eucharistie zu reden und tadelt es, daß man an manchen Orten das auf der Prothesis präparirte Brod und den auf derselben gemischten Kelch vor der Consecration unter Absingung eines Psalmes, als wären sie schon der Herr der Herrlichkeit selbst, zum Altare geleite; die *μεγάλη εἰσόδος*, wie sie die Mystagogien des Maximus, Sophronius und Germanus andeuten, die feierliche Geleitung der benedicirten, aber noch nicht consecrirten Elemente zum Altar, kann also damals in Constantinopel noch nicht üblich gewesen sein. Aus einer von uns früher (Jahrb. f. D. Th. X, 125) mitgetheilten zweifelhaften Stelle des Athanasius erweist er, daß die Elemente vor der Consecration bloßes Brod und gewöhnlicher Kelch seien, erst auf die Gebete der Weihe steige der Logos auf sie herab und sie würden nun des Logos Leib. Diesen Vorgang hat auch Euthy chius in seiner Darstellung im Auge, wenn er zweimal sagt: *ἐμμελῶς ἑαυτὸν τῷ ἀντιτύπῳ*.

§. 35. Isidor von Pelusium (um 430), Isaak von Antiochien († um 460), die Erzählung des Arsenius (gegen 500), Ammonius von Alexandrien (nach 519) und Anastasius, der sinaitische Mönch (688).

In Euthy chius hat die symbolisch-dynamische Ansicht vom Wesen des Abendmahles, wie sie sich unter dem christologischen Bildungsproceß zuerst in freier Weise in der antiochenischen Schule entfaltete und dann in dem jüngeren Alexandrinismus und unter den inneren Gegensätzen des Monophysitismus strenger gestaltete, unstreitig ihren Höhepunkt und vorläufigen Abschluß gefunden. Und doch ging von der alexandrinischen Theologie eine Richtung aus, die, zunächst aus liturgischen Anschauungen und Interessen erwachsen, später im Kampfe gegen den Monophysitismus eine ganz entgegengesetzte Bahn einschlug und noch entschiedener das Ziel verfolgte, dem der Bildungstrieb des Dogma's seit der Mitte des vierten Jahrhunderts sichtlich zustrebte — nämlich die volle Identität des eucharistischen und wirklichen Leibes zu gewinnen, wie sie in den liturgischen Formularen vorausgesetzt schien, aber von dem theologischen Gedanken nur scheinbar erreicht war.

Diese Richtung begegnet uns zuerst in dem Abte Isidor von Pelusium, der dem Cyrill, als er in leidenschaftlichem Parteeifer die Verdammung des Nestorius betrieb, das goldene Wort der Mäßigung zurief: „Die Sympathie ist kurzfristig, aber die Antipathie ist blind“,



und als er wiederum sich mit Johannes von Antiochien in zweideutiger Transaction vergleichen wollte, ihn warnend mahnte, er möge fest stehen und weder furchtsam die himmlischen Güter preisgeben, noch sich selbst untreu werden. Er theilte wohl wie Nilus die Ueberzeugung der Alexandriner, aber ihren Intriguen blieb er ferne. In mehreren Stellen seiner Brieffammlung gedenkt er des Abendmahles, ohne etwas Bemerkenswerthes in seinen Aeußerungen zu bieten. Bald lesen wir, der Geist Gottes mache im heiligen Mahle das profane Brod zum eigenen Leibe, in welchem der Sohn Mensch geworden (*σῶμα ἰδικὸν τῆς αὐτοῦ σαρκώσεως ἀποφαῖνον*, lib. I, epist. 109); bald mahnt er die menschliche Bedürftigkeit und Schwäche, sie solle, eingedenk, daß der Geist den Wein zum Blute Christi bereite, dieses zu ihrer Hülfe gebrauchen (lib. I, epist. 313) bald fühlt er sich durch die leinene Bedeckung des Altars an den Liebesdienst des Joseph von Arimathia erinnert, der den Leib des Herrn, durch den unser ganzes Geschlecht die Frucht der Auferstehung geerntet, in Linnen gehüllt und in das Grab gelegt habe: so heilige auch die Kirche auf leinener Hülle das aufgelegte Brod zum Leibe Christi, in der zweifellosen Gewißheit, daß aus diesem der Quell jener Unsterblichkeit ströme, welche uns der Erlöser durch seine Auferstehung von den Todten geschenkt habe (lib. I, epist. 123).

Der bedeutendste Ausspruch aber, der uns von ihm überliefert ist, gehört einem verlorenen Briefe an und ist als Citat in dem 34. ungedruckten Briefe des Michael Glykas an den Joannicius erhalten. Er lautet (bei Requien in der Vorerinnerung zu dem Briefe des Petrus Mansur an Zacharias in seiner Ausgabe der Werke des Johannes von Damaskus): „Wie der Leib des Herrn unter den Zähnen des Hades damals der Vergänglichkeit (*φθορά*) erlag, aber nicht die Vernichtung (*διαφθορά*) erfuhr, so erleidet er in ähnlicher Weise auch unter unseren Zähnen die Vergänglichkeit, aber er erduldet nicht die Vernichtung, sondern, sofort zur Unvergänglichkeit verklärt, wird er der Substanz der Seele zugeeignet und bleibt in Ewigkeit in den Seelen der Gerechten.“ Zunächst ist zu beachten, daß auch Isidor, wie seit Chrill die meisten Väter, die Unsterblichkeit als den Segen des Abendmahles betrachtet, aber nicht die Unsterblichkeit des Leibes, sondern der Seele. Wichtiger ist der Gedanke, der durch das Ganze dieser Stelle hindurchgeht und der, wie gesagt, aus der rein liturgischen Betrachtung, der Eucharistie entsprungen ist. Wie das Abendmahl der altkatholischen Kirche, insbesondere nach seiner sacrificiellen Seite, die Feier der Menschwerdung,

des Leidens, Sterbens und Auferstehens Christi war, so kam man bald dazu, auch in den liturgischen Vorgängen diese Heilsthatsachen anzuschauen, insbesondere den Uebergang des fleischgewordenen Gottessohnes aus der freiwilligen Erniedrigung zur Erhöhung, der ja auch den Seinen den Sieg über die Mächte der Vergänglichkeit und die ewige Herrlichkeit verbürgt. Da man aber in dem Abendmahlsgegnüß eben diese Kraft des unvergänglichen Lebens suchte, so entsprach es nur dem liturgischen Sinne der griechischen Kirche, daß man denselben Uebergang, in welchem der wirkliche Leib aus dem Stadium der Leidensfähigkeit und Sterblichkeit in das der Unsterblichkeit hindurchgedrungen war, auch an dem eucharistischen Leibe sich wiederholen ließ und demgemäß annahm, auch dieser werde als *σῶμα θανάτον*, d. h. *παθητόν* und *θνητόν*, empfangen, worauf man das Erfassen und Brechen mit der Hand und das Zermalmen mit den Zähnen beziehen konnte, verwandle sich aber, in die Seele des Communicanten eingegangen, in das *σῶμα ἀθανάτον* und theile der Substanz derselben seine eigene Dualität mit. Diese Ansicht behauptete sich lange in der griechischen Kirche und muß starke Wurzeln geschlagen haben, da sie erst kurz vor der Errichtung des lateinischen Kaiserthums in Constantinopel im Jahre 1199 in heftigem Streite verworfen worden ist. Gerade der liturgische Ursprung, aus dem sie geflossen ist, und der liturgische Charakter, den sie trägt, sichern ihr eine gewisse mystische Schwelbe zwischen Bild und Wirklichkeit, wie sie den Entwicklungsgang der griechischen Mystagogie überhaupt charakterisirt.

Wir finden nicht, daß diese Anschauung ihrer Totalität nach in den nächsten Jahrhunderten von einem der Kirchenlehrer vertreten worden wäre; nur das erste Moment derselben, die Parallele zwischen dem Leiden des eucharistischen Leibes und dem Leiden des wirklichen Leibes und der Gedanke, daß jenes die Fortsetzung von diesem sei, wurde zunächst herausgegriffen und merkwürdigerweise als Instanz zur Erweisung der Identität beider benutzt, später aber gegen die Aphthartodoketen als Beweis für die Leidensfähigkeit und Sterblichkeit des irdischen Leibes Christi geltend gemacht.

Die erstere Wendung begegnet uns in der durch Paschasius Radbert (de corp. et sangu. Dom. c. 14) auch im Abendlande bekannt gewordenen und ursprünglich aus dem griechischen Werke *ἀποφθέγματα τῶν πατέρων* (ecclesiae Graecae monumenta, ed. Cotelierius, I, 421) entlehnten Erzählung des Einsiedlerabtes Arsenius, der, früher Erzieher und Pathe der Prinzen Honorius und Arcadius,

sich noch bei Lebzeiten des Theodosius von dem Hofe zurückgezogen und fünf und funfzig Jahre in der Wüste gelebt haben soll. Er muß etwa 440 gestorben sein. Die griechische Spruchsammlung will zwar die Erzählung nicht unmittelbar aus dem Munde des Arsenius, sondern erst aus dem Berichte des Abtes Daniel von Pharan (nördlich vom Sinai) haben, allein der Bericht selbst enthält nichts, was nicht ganz gut in die Zeit des Cyrillus und Isidor paßt, ja er kann, wie ich glaube, in seinen Einzelheiten nur aus dieser ganz befriedigend verstanden werden. Damit stimmt auch die sorgfältige Untersuchung überein, welche Herr Professor Dietrich zu Marburg 1855 diesem Gegenstande gewidmet hat (*codicum Syriacorum specimina, quae ad illustrandam dogmatis de coena sacra nec non scripturae Syriacae historiam facerent*). Er hat darin nachgewiesen, daß zwei Handschriften der syrischen Uebersetzung der *ἀποκρίσματα* schon dem Ende des sechsten Jahrhunderts angehören, daß also das griechische Original selbst bereits zu Ende des fünften oder Anfang des sechsten Jahrhunderts in der griechischen Kirche verbreitet und bekannt gewesen sein müsse.

Die Erzählung selbst ist folgende: „Ein Sketiote von großer thätiger Frömmigkeit, aber im Glauben einfältig, irrte in seiner Unwissenheit und sprach: Das Brod, das wir genießen, ist nicht wirklich (*οὐ γνῶσι* = *ἀληθῶς*) Leib Christi, sondern Antityp. Zwei Greise hörten davon, und da sie die große Strenge seines Lebens kannten, dachten sie, er rede dies in argloser Einfalt. Sie kamen daher zu ihm und sprachen: Abba, wir haben von Einem gehört, er behaupte, das Brod, das wir genießen, sei nicht wirklich Leib, sondern Antityp. Der Greis erwiderte: Ich bin es, der dies behauptet. Da baten sie ihn: Sprich nicht so, Abba, sondern wie es die katholische Kirche überliefert hat; denn wir glauben, daß das Brod selbst Leib Christi und der Kelch selbst Blut Christi in Wahrheit und nicht bildlich (*οὐ καὶ ἀντίτυπον*) ist, sondern wie Gott im Anfang Thon von der Erde nahm und den Menschen nach seinem Bilde formte und Niemand behaupten kann, es sei nicht das Bild Gottes, wenn es auch unfassbar ist, so glauben wir, daß das Brod, über welches er sprach: Das ist mein Leib! wahrhaftig Leib Christi ist <sup>1)</sup>. Der Greis

<sup>1)</sup> Diese Parallele zwischen der Schöpfung des Menschen nach Gottes Bilde und der Verwandlung des Abendmahlsbrodes in den Leib Christi ist aus dem *Ancoratus* des Epiphanius, Cap. 55 bis 57, entlehnt, aber theils umgekehrt, theils

antwortete: Wenn ich nicht durch Thatfachen (*ἀπὸ πράγματος*) überführt werde, überzeuge ich mich nicht. Sie sprachen: Flehen wir gläubig zu Gott, daß er uns dieses Mysterium offenbare! Der Greis nahm mit

in entgegengesetzter Tendenz hier verworthen. Während bei Epiphanius der Vergleichungspunkt so zu fassen ist, daß der Mensch in Wahrheit Gottes Bild, das Brod in Wahrheit Bild Christi ist, obgleich in beiden Fällen Bild und Sache keine Aehnlichkeit zeigen, sondern nur vom Glauben um Christi Wortes willen für ähnlich gehalten werden, so gestaltet sich in unserer Erzählung die Parallele so: wie der Mensch in Wahrheit Gottes Bild ist, obgleich wir nicht wissen, wie?, so ist auch das consecrirte Brod in Wahrheit Christi Leib, obgleich die sinnliche Wahrnehmung dagegen spricht. Epiphanius führt nämlich aus, daß der Mensch zum Bilde Gottes geschaffen sei, daß man aber nicht wisse, wo die Aehnlichkeit liege, ob in dem Leibe, der Seele, der Tugend, der Vernunft oder der Taufe, da er in jedem dieser Stücke Gott unähnlich bleibe. Als analoges Beispiel führt er dann das Abendmahl an: wie im Paradiese Gott den Thron von der Erde genommen und zum Menschen, seinem Ebenbilde, (*τὸ κατ' εἰκόνα* heißt es stets bei ihm) geformt habe, so habe hier der Erlöser (statt *πατὴρ* muß *σωτὴρ* gelesen werden) das Brod in seine Hände genommen und gesprochen: *τοῦτό μου ἐστὶ τόδε* (absichtlich setzt er nicht *σῶμα*, weil der Vergleich nur das Bild: *τὸ κατ' εἰκόνα μου*, gestattet), und doch sei das Brod weder dem fleischgewordenen Bilde (der Menschheit Christi) noch der unsichtbaren Gottheit, noch einem gegliederten Leibe ähnlich, denn es sei rund und ohne Gefühl; von dem Herrn aber wüßten wir, daß er ganz Empfindung, ganz wahrnehmbar, ganz Gott, ganz der Bewegende und Wirkame, ganz Licht und unbegreiflich sei, allein da er es aus Gnade gegeben, müsse man ihm glauben, sonst falle man aus der Gnade. Daß Epiphanius in der That in den consecrirten Elementen nur Antitypen sah, zeigt die Stelle haeres. 55, 6: Melchisedek habe dem Abraham gebracht *ἄρτους καὶ οἶνον, προτύπων τῶν μυστηρίων τὰ αἰνύματα, ἀντίτυπα τοῦ κυρίου ἡμῶν λέγοντος, ὅτι ἐγὼ εἰμι ὁ ἄρτος ὁ ζῶν, καὶ ἀντίτυπα τοῦ αἵματος αὐτοῦ τοῦ ἐκ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ ῥέοντος εἰς καθάρσιν τῶν κεκοιτωμένων*. Denn wenn jeder Unbefangene sofort sieht, daß *ἀντίτυπα* nicht mit Petavius und dem übrigen Troß der katholischen Tendenzhistoriker auf *ἄρτους καὶ οἶνον*, sondern nur auf *μυστηρίων τὰ αἰνύματα* (schwülstige Umschreibung von *μυστήρια*) bezogen werden kann, so ergibt sich der einfache Sinn, daß die Lieferung von Brod und Wein von Seiten des Melchisedek an Abraham die *προτύποις* der Mysterien war und daß die Mysterien, die gleichfalls mit Brod und Wein vollzogen werden, wiederum die *ἀντίτυπα* dessen sind, der sich selbst das lebendige Brod genannt hat, und des Blutes, das zur Versöhnung der Welt aus seiner Seite geflossen ist. Hält man diese Aussprüche zusammen mit den Stellen des Epiphanius, die wir früher (Zahrb. f. D. Th. X, 434) besprochen haben, so gewinnt man das gesicherte Resultat, daß er das eucharistische Brod, sinnlich betrachtet, dem Leibe Christi in allen Stücken unähnlich hält, aber darin nichtsdestoweniger das nur im Glauben ersaßbare reale Bild desselben sieht, vermöge der höheren Kraft, die ihm durch die consecration mitgetheilt ist und die durch seinen Genuß wiederum den gläubigen Communicanten wirksam mitgetheilt wird.



Freuden den Vorschlag an und bat Gott: Herr, du weißt, daß ich nicht aus Bosheit ungläubig bin, aber damit ich nicht aus Unverstand irre, offenbare mir es, Herr Jesus Christus! Die beiden Greise aber begaben sich in ihre Zellen und beteten gleichfalls zu Gott mit den Worten: Herr Jesus Christus, offenbare dem Greis dieses Mysterium, damit er glaube und seine Arbeit nicht vergeblich sei. Gott erhörte beide; denn nach Ablauf der Woche kamen die drei am Sonntag in die Kirche und saßen abgesondert auf einem Stuhl, der Greis mitten unter ihnen; da wurden ihre Augen aufgethan, und als das Brod auf den heiligen Tisch gelegt war, erschien es den dreien als ein Knabe. Sobald nun der Presbyter die Hand ausstreckte, um das Brod zu brechen, siehe, da kam ein Engel vom Himmel herab mit einem Schwerte in der Hand, schlachtete das Knäblein und goß sein Blut in den Kelch. Als aber der Presbyter das Brod in kleine Stücke zerbrach, hieb auch der Engel von dem Knäblein kleine Stücke ab, und als sie hinzutraten, um von dem Heiligen zu nehmen, wurde dem Greis allein blutendes Fleisch gegeben, und siehe, er fürchtete sich und rief: Ich glaube, Herr, daß das Brod dein Leib und der Kelch dein Blut ist. Sofort wurde das Fleisch in seiner Hand Brod, wie es in dem Wesen des Mysteriums liegt (*κατὰ τὸ μυστήριον*). Er genoß es nun dank sagend, die Greise aber sprachen: Gott kennt die menschliche Natur, daß sie nicht rohes Fleisch essen kann, und darum verwandelt er den Leib in Brod und sein Blut in Wein für die, welche es im Glauben aufnehmen (*τοῖς πιστεύουσιν*). Sie dankten Gott um des Greises willen, daß er nicht die Frucht seiner Arbeit zunichte werden ließ, und kehrten mit Freuden in ihre Zellen zurück."

Die letzten Gedanken, in denen offenbar die ganze Pointe liegt, sind sichtlich dem Cyrill von Alexandrien nachgebildet, aber während nach diesem Christus um der Schwäche und des Grauens der menschlichen Natur willen nicht seinen Leib und sein Blut selbst, sondern nur seine Lebenskraft in die Elemente senkt und sie zur Wirksamkeit seines Fleisches erhebt, findet in dieser Erzählung aus dem gleichen Motiv eine Verwandlung oder Insubstantiation des Leibes und Blutes selbst in Brod und Wein statt. Trotz dieser Differenz erinnert selbst die Form stark an Cyrill's Sätze: „Christus theile seinen Leib als Brod, sein Blut als Wein aus und wir hätten beides *ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ*". Allein durchgeführt wird dieser Gedanke in der Erzählung so, daß Brod und Wein ebenso wie das, was der Priester

an ihnen thut, nur der verhüllende Vorhang ist, hinter welchem sich reale unsichtbare Vorgänge vollziehen, hinter welchem Christus in Gestalt eines Knäbleins von einem Engel geschlachtet, zerstückt und das Blut in den Kelch gegossen wird; dem Communicanten aber erscheint dies so, als ob der Priester das Brod breche und den Kelch fülle, er sieht in dem priesterlichen Thun nur den irdischen Reflex des himmlischen Vorganges. In dieser Phantasmagorie stellt sich aber das Wesen des Mysteries dar, das eben darin besteht, daß das Auge ein Anderes sinnlich wahrnimmt, als was der Glaube geistlich erfährt, aber so, daß beide Wahrnehmungen nur ein und dasselbe Object haben, welches sich dem leiblichen Organe verhüllt, dem Glauben aber in voller Realität kund giebt. Der Protest gegen die symbolische Auffassung gehört natürlich zur Tendenz der ganzen Erzählung. Wenn übrigens der Verfasser sich dagegen auf die allgemeine Ueberlieferung oder den allgemeinen Glauben der katholischen Kirche stützt, so hat er dazu kein Recht und spricht mehr seinen persönlichen Wunsch als eine Thatsache aus. Auch Herr Professor Dietrich hätte nicht glauben sollen, daß man im fünften Jahrhundert die Lehre, das eucharistische Brod sei Antityp des Leibes Christi, in Aegypten allgemein für häretisch gehalten habe. Die Erzählung zeigt nur, in wie grob sinnlicher Weise das Volk und die Mönche das Mysterium der Kirche auffaßten, und man kann daraus allerdings schließen, welch einen Hebel dieser Fanatismus des Volksglaubens abgab, um auch die spröde widerstrebende Theologie in die Bahn hineinzudrängen, auf der endlich, wenn auch spät, das Dogma sein Ziel und seinen Abschluß erreichen sollte.

Als Parallele fügen wir dieser Erzählung einen Ausspruch des antiochenischen Presbyters Isaaß des Großen bei, der nach Assemani (bibl. orient. I, 207—210) um 460 gestorben sein soll. In seiner Rede vom Glauben sagt er (a. a. O. S. 220): „Ich sah eine Flasche statt mit Wein mit Blut gefüllt und statt des Brodes einen Leib mitten auf dem Altartische. Ich sah Blut und fürchtete mich, ich sah Wein und staunte. Der Glaube flüsterte mir zu: Ich schweigend, trinke, ohne zu zweifeln, Sohn!“ Dann: „Er“ [wahrscheinlich ein Engel oder der heilige Geist] „zeigte mir einen getödteten Leib, legte davon auf meine Lippen und sprach sanft: Siehe, was du issest! Es reichte mir der Geist ein Rohr und gebot mir, zu schreiben. Ich nahm es und schrieb das Bekenntniß, das sei Gottes Leib. Ich nahm den Kelch, trank beim Mahle und aus dem Kelch wehte mich erschütternd der Duft jenes Leibes an, den ich genossen hatte. Und was ich

von dem Leibe gesagt, er sei Gottes Leib, das sagte ich vom Kelche, nämlich er sei des Erlösers Blut.“ Hier erscheint nur, was dort Wunder war, als Vision, aber beide haben denselben Zweck.

Wenn alle diese Erscheinungen in der Anschauung übereinstimmen, daß das Brod, wie es im Abendmahle distribuit und empfangen wird, nicht der erhöhte, somit leidenslose und unsterbliche, sondern der irdische, dem Leiden und Sterben unterworfenen Leib ist, so gehört auch zu ihnen der gegen den Monophysitismus gerichtete *ὁδῆγός* oder *viae dux* des Sinaiten Anastasius, der gegenüber der julianistischen Verwandlung der Menschheit Christi in die Gottheit gerade die Leidensfähigkeit und Sterblichkeit geltend macht, welche sein Leib einst im irdischen Leben hatte und noch heute in der Eucharistie hat. Der *ὁδῆγός* gehört dem Ende des siebenten Jahrhunderts an; denn da im 15. Capitel der sechste Festbrief des theodosianischen Bischofs von Alexandrien nach Babylon erwähnt wird, da ferner in dem Scholion bezeugt wird, daß derselbe Johannes heiße und diesen Brief fünf Jahre vorher geschrieben habe, da endlich nach Renaudot (*historia patriarch. Alexandr.*) Johannes von 677 bis 686 Bischof war, so muß der sechste Festbrief 682/3, der *ὁδῆγός* aber 687/8 verfaßt und sein Verfasser kann nicht, wie Gretser annahm, der als Patriarch von Antiochien 599 verstorbene Sinaite Anastasius gewesen sein, sondern ein anderer Mann gleichen Namens, wie er auch im Buche selbst Mönch und Presbyter heißt. Anastasius stellt Cap. 1 für die Bekämpfung der Monophysiten den Grundsatz auf, man müsse zunächst die, welche Christi Gottheit nicht aufrichtig bekennen, anathematisiren, dann aber die Rolle des Paul von Samosata annehmen und die Monophysiten fragen, woher man denn wisse, daß Christus der höchste Gott sei, wie es Ammonius gegen den Halikarnasser gethan habe.

Dieser Ammonius, von dem wir noch Fragmente eines Commentars zum Evangelium Johannis haben, war Presbyter von Alexandrien; nach Fabricius (*bibl. Graec. ed. Harless, V, 722*) und Migne (*gr. Patrol. Bd. 83, Einleitung zu seinen Fragmenten*) hätte er 458 einen Brief der ägyptischen Bischöfe zu Gunsten des chalcedonischen Concils an Kaiser Leo unterzeichnet, aber da der Gegensatz zwischen Severus und Julian erst dem sechsten Jahrhundert angehört, ja erst nach 519 in Alexandrien in seiner ganzen Schärfe hervortrat, so dürfte wohl der Bestreiter des Julian ein jüngerer Ammonius gewesen sein. Einen Auszug seiner Streitschrift hat Anastasius im 14. Capitel gegeben. Ammonius hat darin allerdings mit einem

feierlichen Anathema gegen die Leugnung der Gottheit Christi protestirt, dann aber zur Widerlegung des Satzes von der einen göttlichen Natur Christi den Standpunkt des Paul von Samosata simulirt und die These vertheidigt, daß die Menschheit Christi eine Erfahrungsthatsache, seine Gottheit dagegen nur eine Thatsache des Glaubens sei, man könne daher die Realität seiner Menschheit und die Realität seines Leibes vernünftigerweise noch viel weniger bezweifeln als die seiner Gottheit. Christi Leib sei im irdischen Leben der *φθορά* unterworfen gewesen, erst im Grabe habe die mit ihm ungetrennt verbunden gebliebene Gottheit des Logos ihn zur *ἀφθαρσία* verkläret. Hierauf sagt er: „Die, welche die chalcedonische Synode tadeln und die fleischliche Natur leugnen, müssen in der That über sich selbst staunen, wenn sie behaupten, nicht Natur oder Realität (*ἀλήθεια*) sei der Leib, der gesehen und erfaßt wird, der wächst, in Windeln gewickelt, beschnitten, betastet, gefesselt, gegeißelt, getödtet, durchstochen, getragen, begraben, geopfert (*θνόμενον*, in der Eucharistie), gebrochen, zertheilt, gegessen, zerbröckelt und ausgetheilt wird; dagegen bekennen sie als das Wesen (*οὐσία* = *φύσις*) den Logos, den sie weder gesehen haben, noch sehen werden, weder erfaßt haben, noch erfassen werden, weder begriffen haben, noch begreifen werden, den sie nicht räumlich umschlossen, nicht getödtet, nicht gebrochen, nicht gegessen haben, an dem sie nichts zu erkennen vermögen, weder Natur noch Gestalt, noch Farbe, noch Umrisse, noch Maß, noch Bewegung, noch Veränderung, noch Verwandlung, noch Kommen, noch Gehen, noch etwas Anderes von dem, was in dem Gotte Logos ist oder vorgeht.“

Derselben Beweisführung bedient sich dann auch der Sinaite gegen den Monophysiten Timotheus, Capitel 13: „Es ist eine gottlose Behauptung des Timotheus, daß nach der Fleischwerdung nur die Gottheit Christi Natur sei, denn wenn Christus nur Gottheit ist, die Gottheit aber nicht gesehen, nicht berührt, nicht geopfert, nicht gebrochen, nicht genossen werden kann, so liegt am Tage, daß Timotheus wie die Juden das Opfer und den Genuß (*κοινωνία*) der heiligen Mysterien leugnet, da er weder glaubt, noch bekennet, daß Christi Leib und Blut in Wahrheit sichtbar und geschaffen und irdischen Ursprungs ist. Der Opfernde theilt sie dem Volke mit den Worten aus: Der Leib und das Blut unseres Herrn, Gottes und Heilandes Jesu Christi! Wenn nun Jener Christo nur eine Natur zuschreibt, die göttliche Natur aber nicht“ [mit Händen] „erfaßt, gebrochen, getheilt, vergossen, ausgeschüttet, verdaut (*μεταβάλλεσθαι*), noch mit den Zähnen zermalmt



werden kann, so fällt Timotheus in eine der beiden Gruben: entweder behauptet er, das Göttliche sei leidensfähig und wandelbar, oder er leugnet, daß das, was er im mystischen Opfer darbringt und mit den Worten: Der Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi! dem Volke austheilt, der Leib und das Blut Christi sei. Consequenterweise sollte er aber zu dem Communicanten eher sagen: Die bloße (*μόνη*) Gottheit unseres Herrn Jesu Christi! Doch ein Mythos ist dem Timotheus das Wort Fleischwerdung."

Noch bestimmter äußert sich Cap. 23 der Orthodore in dem Gespräche mit dem Gajaniten: „Aber sage mir, ich bitte dich, wenn du behauptest, daß sofort nach der Einigung nicht bloß die Gottheit, sondern auch der Leib Christi unsterblich war, ist dann die Communion des heiligsten Leibes und Blutes Christi, die du darbringst und empfängst, wahrer Leib und wahres Blut Christi, des Sohnes Gottes, oder bloßes Brod, wie das, was in den Häusern verkauft wird, und Antityp des Leibes Christi, wie das Opfer des Vodes, das die Juden darbringen?“ Darauf der Gajanite: „Das sei ferne, daß wir sagten, die heilige Communion sei Antityp des Leibes Christi oder bloßes Brod, sondern sie ist in Wahrheit der Leib und das Blut Christi selbst (*αὐτὸ τὸ σῶμα καὶ αἷμα ἀληθῶς Χριστοῦ*), das genossen wird, des Sohnes Gottes, der Fleisch geworden und geboren ist von der heiligen und ewig jungfräulichen Gottesmutter Maria.“ Der Orthodore: „So glauben und bekennen wir nach Christi eigenem Wort, das er beim mystischen Mahle zu seinen Jüngern sprach, als er ihnen das lebenspendende Brod reichte: Nehmet, esset, das ist mein Leib; ebenso sprach er, als er ihnen den Kelch reichte: Das ist mein Blut. Er sagte nicht: Das ist der Antityp meines Leibes und Blutes. Auch an mehreren anderen Stellen sagte Christus: Wer mein Fleisch isset und trinket mein Blut, der hat das ewige Leben. Da also Christus selbst bezeugt, daß das, was wir Gläubigen darbringen und empfangen, wahrhaftig sein Leib und sein Blut ist, so bringe uns von der Communion eurer Kirche, die ja, wie du sagst, vor jeder anderen rechtgläubig sein soll; wir wollen mit aller Ehrerbietung und Ehre solchen heiligen Leib und Blut Christi in ein Gefäß legen, wenn sie dann nicht in wenigen Tagen verdorben (*φθαρῇ*) oder sonst verändert sind, so ist es erwiesen, daß ihr Recht habt mit der Behauptung, gleich vom Anfange der Einigung an sei Christus in jedem Betrachte unsterblich gewesen. Wenn sie aber verderben oder verändert werden, so mußt du Eins von beidem zugeben: entweder daß das, was wir

genießen, nicht wahrer Leib Christi, sondern Antityp und gewöhnlicher Art (*ψυλόν*) sei und daß wegen eures verkehrten Glaubens der heilige Geist sich nicht darauf niedergelassen habe, oder daß der Leib Christi vor der Auferstehung vergänglich war, als der, welcher geopfert, getödtet, verwundet und durchstochen wurde und gegessen wird. Denn eine unsterbliche Natur wird nicht zerschnitten, nicht an Seiten und Händen verwundet, nicht durchstochen, nicht getödtet, nicht gegessen, überhaupt nicht erfaßt, nicht berührt, wie man dies an der unvergänglichen Natur der Engel und der Seelen ersieht.“

Die Art, wie in allen diesen Aussprüchen des Ammonius und des Anastasius das Leiden des irdischen Leibes und die liturgischen Vorgänge in der Consecration und Distribution des eucharistischen Leibes einander gleichgestellt und die letzteren nur als die Fortsetzung des ersteren aufgezählt werden, läßt darauf schließen, daß die Verfasser den irdischen und den eucharistischen Leib einander identisch gedacht haben, und darauf führt denn auch der ausdrückliche Protest des Sinaiten dagegen, daß das Abendmahlsbrod nur Antityp des wirklichen Leibes und nicht dieser selbst sei, obgleich die Fassung dieses Protestes nur die Ansicht ausschließt, die im Grunde Niemand behauptet hat, daß das consecrirte Brod gemeines Brod sei, an dem keine Wirkung einer höheren Kraft vorgegangen sei; worin aber diese Wirkung positiv bestanden habe, ist aus dem *ὁδῆγός* nicht zu ersehen. Beide Schriftsteller aber haben ferner als Object des eucharistischen Genusses nicht den unsterblichen, sondern den vergänglichen, den leidensfähigen und sterblichen Leib angesehen und der Sinaite führt als Beweis dafür nicht bloß wie Ammonius Alles an, was im Abendmahle mit ihm geschieht, sondern er beruft sich auch dafür auf die Thatsache, daß die consecrirten Elemente, wenn sie reservirt werden, verderben, während umgekehrt Chryllus ihre Unverweslichkeit behauptet hatte. Es leuchtet ein, daß auch in allen übrigen Punkten diese Theorie die schärfste Antithese zur alexandrinischen bildet, denn der irdische Leib und der eucharistische Leib werden so beschrieben, daß sie nicht mehr als Gottes, sondern höchstens als der Leib eines mit dem Logos verbundenen Menschen gelten können. Wenn aber das consecrirte Brod wirklich das *σῶμα φθαρτόν* ist, mit welchem Rechte darf es denn der Sinaite *ζωοποιός* nennen? Obgleich ferner die Identität des consecrirten Brodes mit dem Leibe Christi in der Beweisführung beider Schriftsteller vorausgesetzt scheint und so gewiß sie dazu beige tragen haben, den Glauben daran zu befördern, so hebt sich doch diese

Identität von selbst wieder auf, da der Leib Christi im Himmel ἄφθαρτος, der eucharistische ὁφθαλμός ist, folglich dieser nicht jener sein kann. Je weniger daher diese unfertige, lediglich zu polemischem Zwecke ausgebildete Theorie die Zeit befriedigen konnte, um so mehr drängte die Entwicklung an ihr vorüber; folgte man dem liturgischen Interesse, so mußte man die einfache Ansicht des Isidor von Pelusium zur Basis machen, auf der man fortarbeitete; ließ man sich durch den dogmatischen Zug der Zeit leiten, so mußte man die These zu begründen suchen, daß das consecrirte Brod σῶμα Χριστοῦ ἄφθαρτον sei. Die dem Sinaiten beigelegte Rede de synaxi bietet wenig Bemerkenswerthes, da sie nur von der Vorbereitung zur Communion handelt. Beachtung verdient allein die Stelle über das Opfer: „Stehet mit Furcht in der Stunde der Darbringung, denn in welcher Gesinnung und Stimmung Jeder unter euch in jener Stunde gegenwärtig ist, so bringt er sich selbst dem Herrn dar.“ In diesen Worten erscheint als Object des Opfers nicht der gekreuzigte Leib Christi, sondern der ethische und geistige Leib: die Gemeinde.

### §. 36. Eusebius von Alexandrien und der Grieche Hieronymus.

Wir erwähnen nur im Vorübergehen zwei wenig bekannte Schriftsteller, nicht weil sie als Glieder in dem von uns geschilderten Entwicklungsgange betrachtet werden können, sondern weil sie Gedanken über das Abendmahl aussprechen, die sonst der griechischen Kirche ferner liegen. Der erste ist Eusebius von Alexandrien, über den erst Thilo (Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa, Halle 1832) einiges Licht verbreitet und den er mit Wahrscheinlichkeit dem sechsten Jahrhundert zugewiesen hat (S. 80). Derselbe sagt in einer Homilie (S. 106): „Viele Presbyter, die Sünder sind, bringen die Gaben (δῶρα) dar und Gott wendet sich nicht von ihnen ab, sondern heiligt durch den heiligen Geist das Aufgelegte und das Brod wird Leib des Herrn, der Kelch kostbares Blut des Herrn. Einige nun glauben löblich zu handeln, wenn sie bei gewissen Presbytern, deren Schlechtigkeit sie kennen, nicht communiciren, denn sie wissen nicht, daß sie schwer sündigen, während sie recht thun wollen. Denn wer bist du, der du deinen Vorsteher richtest? Hörst du nicht, daß der Apostel sagt: Den Vorsteher des Volkes sollst du nicht schmähen (Apostelg. 23, 5)?“ Freilich spricht Eusebius unbedenklich den Satz aus: „Des gottlosen Presbyters Seele bringt nie ein reines Gebet Gott dar, weil in seinem Herzen das Böse wohnt“

(S. 108), aber um so entschiedener dringt er auf das richtige Verhalten der Gemeinde, das den Mangel des Presbyters zu decken und zu compensiren vermag, und führt als Beispiel (S. 106) an: „Ich kenne sündige Menschen, welche durch Auflegung der Hände Kranke geheilt haben. . . . . Wenn der Empfänger nicht glaubt, empfängt er weder von dem Gerechten noch vom Sünder Gnade, aber der Gläubige nimmt die Gnade der Heilung auch vom Sünder, denn einem Jeden wird die Gnade nach dem Glauben gegeben, denn der Herr sprach zu denen, welche ihm nahen: Euch geschehe nach eurem Glauben (Matth. 9, 29).“ Das Abendland hatte bereits im donatistischen Streite, der den Orient weniger berührte, unter Augustin's Einflusse die Lehre festgestellt, daß alle Wirkungen der Sacramente nicht auf der sittlichen Qualität der Administrirenden, sondern auf der in ihnen wirkfamen Gnade beruhen und den Empfängern nach dem Maße ihres Glaubens zusießen.

Hieronymus, von dem Joh. Bened. Carpzov (Altenburg 1772) zwei griechische Dialoge, de s. trinitate und Philoponia, edirt hat, ist ebenso unbekannt als Eusebius. Carpzov meint, er habe nach dem vierten und vor dem sechsten oder siebenten Jahrhundert gelebt, aber da er S. 144 von Eltern spricht, die heimlich Hellenen waren und ihre Kinder, um sie nicht taufen zu lassen, am Wege aussetzten, so kann er erst einige Decennien später, als Justinian die Heiden zur Taufe zwang, und wird wahrscheinlich erst im siebenten Jahrhundert geschrieben haben. In der Philoponia giebt er als Merkmale des wahren Christen die Regungen des heiligen Geistes an, den er in der Taufe empfangen hat. „In dem Maße“, sagt er S. 152, „als der Mensch das Haus seines Herzens rein bewahrt, wird er erleuchtet und wird das in ihm wohnende göttliche Feuer inne durch Thränen, Entzückung, Trost und Fröhlichkeit, und zwar am lebhaftesten zur Zeit der Feste, der Abendmahlsfeier (*συνάγωγας*), der solennen Taufen (*φωτισμάτων*), wo der heilige Geist Einkehr macht (*ἐπιδημοῦντος*) und seine Gnade in den Seelen der Menschen sich regt (*συσκιστῆ*). . . Auch Viele, die in der Welt leben, erfahren die Wirkungen dieser Gnade des heiligen Geistes; ich meine die, welche den Altar umstehen und die Mysterien Christi zu empfangen gekommen sind, denn sie werden plötzlich von Thränen, Freude und Entzücken erfüllt. Daraus schöpft der Christ die Gewißheit, daß er nicht bloßes Brod und Wein genießt, sondern wahrhaftig Leib und Blut des Sohnes Gottes, durch den heiligen Geist geheiligt. Denn nicht erleiden wir jemals etwas



der Art oder solche Freude und Wirkung oder Süßigkeit oder Zerknirschung, wenn wir bloßes Brod und Wein an unseren Tischen essen, auch wenn reiner wäre das Brod, älter und besser der Wein, als die, welche auf dem Altare dargebracht werden.“ Darin spricht sich ein echter Zug griechischer Mystik aus: während die Kirche die objective Seite des Mysticismus am schärfsten betonte und aus der Realität desselben auf seine Wirkungen schloß, sucht Hieronymus in den frommen Stimmungen des Herzens, die der Sacramentsgenuß hervorruft, das subjective Pfand und Siegel für seine objective Wahrheit, weil derselbe Geist, dessen hinzutretende Gnade das Brod zum Leibe und den Wein zum Blute Christi heiligt (wobei es zweifelhaft bleibt, ob ihm nicht wie Ephraem Leib und Blut Christi einfach Bezeichnung für die Verbindung des Geistes mit den Elementen und für die Erhöhung ihrer Wirksamkeit ist), auch in dem Herzen des gläubigen Communicanten seine heiligende Wirksamkeit entfaltet. Wie Maximus nimmt aber auch Hieronymus in der Abendmahls- und Festfeier eine erhöhte Gegenwart und eine gesteigerte Wirksamkeit des Geistes in der Gemeinde an.

### §. 37. Johannes von Damaskus († nach 754).

Im achten Jahrhundert hat Johannes von Damaskus das ganze Resultat der dogmatischen Entwicklung seiner Kirche in der ersten umfassenden Glaubenslehre derselben: *de orthofoxa fide*, niedergelegt. Im 13. Capitel des vierten Buches handelt er von den Myfterien, der Taufe und dem Abendmahl. Einige einleitende Bemerkungen begründen die Nothwendigkeit und den inneren Wechselbezug dieser beiden Myfterien: sie verhalten sich wie geistliche Geburt und Ernährung. Jene wird durch Wasser und Geist vermittelt, diese durch die geistliche Speise, das vom Himmel gekommene Lebensbrod, Christus. Durch beide werden Tod und Vergänglichkeit, die Folge des Adamitischen Falles, aufgehoben und die Menschen zur Unsterblichkeit, Unvergänglichkeit und Herrlichkeit Christi erhoben, somit der Zweck seiner Menschwerdung, seines Leidens und seiner Auferstehung, die Ueberwindung des Todes, in den Einzelnen erreicht.

Ueber die Taufe geht er rasch hinweg, um so länger verweilt er bei der Eucharistie. Er spricht zuerst von der Consecration: „Wenn das Wort Gottes lebendig und kräftig ist . . . , wenn die ganze elementarische Welt und das vielgerühmte Wesen, der Mensch, durch dasselbe entstanden sind, wenn durch seinen freien Willen der *Logos*

Gottes Mensch wurde und aus dem reinen und sündlosen Blute der heiligen Jungfrau sich ohne menschlichen Samen die Substanz seines Fleisches gebildet hat, kann er dann nicht das Brod zu seinem Leibe und Wein und Wasser zu seinem Blute machen? Er sprach im Anfang: Die Erde bringe hervor Kräuter! und bis heute bringt sie, durch das göttliche Gebot getrieben und befähigt, nach dem Regen ihr eigenes Gewächs. Gott sprach: Das ist mein Leib und das ist mein Blut, das thut zu meinem Gedächtniß! und auf sein allmächtiges Gebot geschieht es, bis daß er kommt — denn so heißt es: bis daß er kommt — und es ergießt sich durch die Epiklese als Regen auf dieses neue Ackerland die beschattende Kraft des heiligen Geistes. Denn wie Gott Alles, was er gemacht, durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes gemacht hat, so bringt auch hier die Wirksamkeit des Geistes das Uebernatürliche zu Stande, das nur der Glaube zu fassen vermag. Wie soll mir das geschehen, sagt die heilige Jungfrau, da ich von keinem Manne weiß? Der Erzengel Gabriel antwortet ihr: Der heilige Geist wird über dich kommen und die Kraft des Höchsten wird dich beschatten. Und nun fragst du noch, wie das Brod Leib Christi wird und Wein mit Wasser Blut Christi? Auch ich sage dir: Der heilige Geist kommt darüber (*ἐπιπορεύει*) und wirket dies über alles Begreifen und Verstehen.“ Die Consecration der Abendmahls Elemente und ihr Werden zum Leibe und Blute Christi ist demnach absoluter Allmachtsact und steht in einer Reihe mit der Schöpfung und mit der Menschwerdung des göttlichen Logos, für das menschliche Denken ebenso unbegreiflich als diese. Die beiden Factoren dieses Wunders sind das Wort Gottes und der heilige Geist, die Kräfte, auf deren Zusammenwirken überhaupt von Anfang an alles göttliche Schaffen ruht. Wie das Wort, durch welches Gott der Pflanzenwelt ihre Fruchtbarkeit verliehen hat, bis heute wirkt, so auch das Wort, das Christus beim ersten Abendmahle sprach; wie aber jenes zu seinem jedesmaligen Effecte noch den befruchtenden Regen bedarf, so auch dieses das Herabkommen des heiligen Geistes, um welches die Kirche in der Epiklese fleht. Das Einsetzungswort und die Epiklese sind darum die vorauszusetzenden Bedingungen, damit die Elemente Leib und Blut Christi werden. Der Ausführung liegen mehrere Stellen des Chrysostomus (namentlich de prod. Jud. c. 6. Jahrbücher f. D. Th. X, 453) zu Grunde. Die Parallele zwischen dem Herabkommen des Geistes auf die Elemente und der Beschattung des jungfräulichen Schooßes durch die Kraft des heiligen Geistes ist so alt wie der

liturgische Ausdruck *ἐπιφοίτησις τοῦ ἁγίου πνεύματος*, der sich auf sie stützt (Jahrb. f. D. Th. X, 420). Die nachdrückliche Betonung des apostolischen Wortes: „bis daß er kommt“, deutet an, daß der eucharistische Leib der Gemeinde die entzogene Gegenwart des erhöhten bis zur zweiten Parusie ersetzen soll.

Johannes fährt fort: „Brod und Wein wird hinzugenommen, denn Gott kennt die menschliche Schwäche, wie sie sich unwillig von Allem abwendet, was nicht ihrer Gewohnheit entspricht; darum beweist er seine gewohnte Herablassung und schafft mittelst der gewohnten [Nahrungs]mittel unserer Natur das Uebernatürliche. Wie er, weil es Sitte der Menschen ist, sich mit Wasser zu waschen und mit Oel zu salben, in der Taufe mit dem Oele und Wasser die Gnade des heiligen Geistes verknüpfte und sie zum Bade der Wiedergeburt machte, so hat er auch, weil es Sitte der Menschen ist, Brod zu essen und Wasser mit Wein zu trinken, mit diesen seine Gottheit verknüpft und sie zu seinem Leibe und Blute gemacht, damit wir durch das Gewohnte und Natürliche zum Uebernatürlichen erhoben würden.“ Der Kern dieser Erörterung ist offenbar die sinnliche Natur des Menschen, die der sinnlichen Vermittelung bedarf, um das Uebersinnliche zu erfassen. Beachtenswerth ist, daß Johannes zwischen Gott und Jesus hier nicht unterscheidet und demgemäß auch nicht ansteht, die consecrirten Elemente Leib und Blut Gottes zu nennen. Den Monophysitismus hatte man im Princip verworfen, gegen die Consequenzen seines Principes wußte man sich nicht zu schützen. Von der höchsten Wichtigkeit ist endlich, daß der eucharistische Leib durch die Verknüpfung der Gottheit und zwar speciell des Logos mit den Elementen entsteht.

Dies wird nun näher ausgeführt: „Es ist wahrhaft mit der Gottheit geeinigter Leib, der aus der heiligen Jungfrau geborene Leib, nicht weil der erhöhte Leib vom Himmel herabkommt, sondern weil das Brod und der Wein selbst in Leib und Blut Gottes verwandelt wird<sup>1)</sup>. Wenn du aber nach der Art und Weise fragst, wie das ge-

<sup>1)</sup> Σῶμα ἐστὶν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα, οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ. Weber ist σῶμα — θεότητι Subject und τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα Prädicat, noch umgekehrt. Das Subject ist in ganz allgemeiner Fassung aus dem Vorhergehenden zu ergänzen. Vergl. unten die ähnliche Anknüpfung: μεταλήψις δὲ λέγεται, κοινωνία δὲ λέγεται. Daß der Plural μεταποιοῦνται statt des Singulars μεταποιεῖται steht, entspricht einem unverkennbaren Sprachgebrauch dieses Schriftstellers, der auch durch dieses ganze Capitel durchgeht.

schießt, so genügt es, zu hören, daß es ebenso durch den heiligen Geist geschieht, wie sich aus [dem Mutter[schooße] der heiligen Gottesgebärerin durch den heiligen Geist der Herr das Fleisch, das er trug, gebildet hat <sup>1)</sup>, und wir erkennen nur das Eine, daß das Wort Gottes wahr, kräftig und allmächtig ist, aber die Art und Weise unerforschlich. Nicht minder aber dürfen wir auch dieß sagen: wie im natürlichen Proceß (*φυσικῶς*) durch das Essen das Brod und durch das Trinken der Wein und das Wasser in den Leib des Essenden verwandelt wird (*μεταβάλλονται*) und nicht ein anderer, von seinem früheren verschiedener Leib wird, so wird das vorgelegte Brod (*ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος*), Wein und Wasser durch die Anrufung und das Herabkommen des heiligen Geistes in übernatürlichem Prozesse in den Leib und das Blut Christi verwandelt (*μεταποιοῦνται*) und es sind nicht zwei [Leiber], sondern einer und derselbe.“ Das Wichtigste und Bedeutendste in diesem Ausspruche ist offenbar die These, daß der eucharistische Leib, der aus der Verwandlung des Brodes und des Weines entsteht, der von der Jungfrau selbst geborene Leib ist, daß also die Differenz zwischen dem eucharistischen und dem wirklichen Leibe hier mit der größten Bestimmtheit aufgehoben ist; es fragt sich daher, in welchem Sinne Johannes selbst diese These verstanden habe.

Man erkennt leicht, daß er mehrere ältere Ansichten über das Abendmahl zusammengefaßt, aber nicht dialektisch vermittelt hat (vergl. Baumgarten-Crusius, Compendium der Dogmengesch. II, 334, Anm. i., und meinen Art. Transsubstantiation in Herzog's Realencycl. XVI, 308 flg.). Vornehmlich sind es zwei Ansichten, welche in seiner Darstellung neben einander hergehen. Nach der einen verbindet sich die Gottheit, wie in der Taufe mit Wein und Del, so im Abendmahl mit den Elementen, näher: der Herr, d. h. der Logos selbst, bereitet sich seinen Leib und sein Blut im Abendmahle durch den heiligen Geist aus Brod und Mischtrank, wie er sie sich in der Incarnation durch dieselbe Vermittelung aus dem Mutterschooße der Jungfrau gebildet hat. Es ist daher unrichtig, wenn Baur (Lehrbuch

<sup>1)</sup> Da man allgemein den Logos als die *δύναμις* Gottes, den heiligen Geist aber als die *ἐνέργεια* dieser *δύναμις* und somit jede Wirkung des Logos an sich wie des fleischgewordenen Logos durch den Geist vermittelt dachte, so erklärt sich die Vorstellung, daß der Logos ebensowohl in der Incarnation als in der Eucharistie sich seinen Leib durch den heiligen Geist bildet und daß beide Wirkungen als analog gefaßt wurden.



der Dogmengeschichte, 2. Aufl., S. 218) meint, daß nach unserem Schriftsteller „nicht mehr der Logos herabkomme, um sich mit dem Brode als seinem Leibe zu verbinden, sondern der heilige Geist, um aus dem Brode den Leib Christi zu machen“; beide Vorstellungen sind vielmehr von ihm zu einer verschmolzen: der durch den heiligen Geist gewirkte und mit der Gottheit geeinigte Leib ist der Leib des Logos, der Leib Gottes selbst. Wenn nach dieser Anschauung, die im Wesentlichen auf die dynamische Auffassung bei Cyrill von Alexandrien, Euthymius und Anderen hinauskommt, der eucharistische Leib noch immer Brod sein kann, so verknüpft sich mit ihr in seiner Darstellung sofort eine zweite Ansicht, welche diese Annahme zur unbedingten Unmöglichkeit macht, nämlich die Transformationstheorie des Gregor von Nyssa, nach welcher das Brod und der Mischtrank im Abendmahle durch eine übernatürliche Wirkung des heiligen Geistes ebenso in Fleisch und Blut Christi verwandelt werden, wie sie in dem Ernährungsproceß auf naturgesetzlichem Wege in das Fleisch und Blut des Genießenden übergehen. Da wir nun offenbar aus diesem durchgreifenden Gesichtspunkte auch die auf die erstere Ansicht gehenden Aussprüche aufzufassen haben, so können wir nicht bezweifeln, daß nach der Vorstellung des Johannes eine wirkliche Verwandlung stattgefunden hat, daß folglich die Elemente ihm nach der Consecration nicht mehr Brod und Wein, sondern Leib und Blut Christi sind. Aber er ist bei der Theorie des Gregor keineswegs einfach stehen geblieben, sondern hat aus ihr eine Folgerung gezogen, die uns bei ihm zum ersten Male begegnet. Wie nämlich in dem Ernährungsproceß die zu Fleisch und Blut gewordenen Nahrungsmittel nicht einen neuen Leib bilden, sondern nur dem bereits vorhandenen Leibe dessen, der sie zu sich nimmt, neue Fleisch- und Blutmassen zuführen, so soll auch der im Abendmahle aus dem Brode gewordene und mit der Gottheit des Logos geeinigte Leib von dem von der Jungfrau geborenen und nun zum Himmel erhobenen Leibe nicht numerisch verschieden, sondern mit ihm ein und derselbe Leib sein. Wenn nun aber mit dieser behaupteten Identität beider die ausdrückliche Versicherung, daß der erhöhte Leib nicht vom Himmel herabkomme, im entschiedensten Widerspruch zu stehen scheint, so wirft sich die Frage auf, wie Johannes diesen Widerspruch aufzulösen gewußt habe. Zum Glück sind wir hier nicht auf Vermuthungen angewiesen, sondern dürfen uns von dem Schriftsteller selbst belehren lassen, und zwar in einer Stelle, die allen neueren Dogmenhistorikern entgangen ist. In der dritten Rede

über die heiligen Bilder sagt er nämlich Cap. 26: „Die Engel haben nicht an der göttlichen Natur theilgenommen und sind ihrer nicht theilhaftig geworden, sondern nur der göttlichen Wirkung (*ἐνέργεια*) und Gnade, die Menschen aber nehmen an der göttlichen Natur selbst theil und werden ihrer theilhaftig, so viel ihrer den heiligen Leib genießen und sein Blut trinken, denn diese“ [nämlich Leib und Blut] „sind mit der Gottheit [des Logos] hypostatisch geeinigt (*θεότητι γὰρ καθ' ὑπόστασιν ἥκωνται*, über den Plural siehe die erste Anmerkung) und zwei Naturen sind in dem Leibe Christi, der von uns genossen wird, hypostatisch unzertrennlich geeinigt; an beiden Naturen nehmen wir theil, an dem Leibe leiblich, an der Gottheit geistlich, oder vielmehr an jeder von beiden auf beide Weisen (*μᾶλλον δι' ἀμφοῖν κατ' ἑμφω*), nicht als ob wir mit Christo eine Hypostase würden — denn wir existiren zuerst persönlich und dann werden wir erst geeinigt — aber vermöge der Mischung des Leibes und Blutes Christi mit den unsrigen“ [*οὐ καθ' ὑπόστασιν ταυτιζόμενοι, ὕφιστάμεθα γὰρ πρῶτον*, im Unterschiede von der menschlichen Natur Christi, die an sich unpersönlich (*ἀνυπόστατος*) gedacht wurde, um mit der Hypostase des Logos sich hypostatisch einigen zu können, *καὶ τότε ἐνούμεθα, ἀλλὰ κατὰ συνανάκρασιν τοῦ σώματος καὶ αἵματος*]. Damit erst schließt sich die Ansicht des Damasceners zu einem Ganzen ab; der Logos assumirt nämlich den aus Brod und Mischtrank gewordenen Leib sammt seinem Blute ebenso hypostatisch, wie er den von der Jungfrau geborenen Leib hypostatisch assumirt hatte. Da es aber nur eine Hypostase des fleischgewordenen Logos giebt, so sind nun der Leib der Eucharistie auf Erden und der erhöhte Leib im Himmel ebenso vermöge der einen Hypostase, der sie angehören, ein Leib, wie etwa nach damals allgemein recipirter Ansicht Christi Leib im Grabe und seine Seele im Hades, obgleich getrennt, doch vermöge ihrer fortdauernden hypostatischen Einigung mit dem Logos eine Natur und eine Menschheit zu sein nicht aufgehört hatten. So erklärt sich denn die These, daß das consecrirte Brod mit der Gottheit geeinter Leib, ja der von der Jungfrau geborene Leib selbst sei, obgleich der erhöhte Leib vom Himmel nicht herabkommt, auf eine zwar nicht unser Denken, wohl aber das theologische Bedürfniß jener Zeit vollkommen befriedigende Weise und sie ist für alle folgenden Jahrhunderte ein stehendes Axiom nicht nur der griechischen, sondern auch der abendländischen katholischen Dogmatik geblieben. Die Eigenthümlichkeit der Abendmahlslehre des Johannes beruht demnach auf

der Combination der Transformationshypothese mit der Assumptionstheorie; da aber die Assumptionstheorie nur eine genauere Bestimmung jener ersten, mehr dem dynamischen Standpunkte entsprechenden Ansicht ist und von Johannes nur in sehr zufälliger Weise mit dem Transformationsbegriff Gregor's von Nyssa verknüpft wurde, so ließen sich auch beide wieder von einander ablösen, ohne daß dadurch der Hauptsatz des Johannes erschüttert worden wäre, und so darf es uns denn nicht befremden, daß dieser von Allen ungetheilt festgehalten wurde, obgleich die griechische Kirche in der nächsten Zeit mehr der Transformation zugeneigt blieb, die Monophysiten dagegen die Assumptionsvorstellung bevorzugten.

Man hat gegen die Annahme einer wirklichen Verwandlung der Elemente bei Johannes von Damaskus namentlich die Thatsache geltend gemacht, daß er das consecrirte Brod nicht bloß Leib, sondern auch oft geradezu noch Brod nenne und überhaupt nicht von wesenlosen Accidenzien rede. Der letztere Einwurf würde nur dann begründet sein, wenn man ihm die Transsubstantiation zuschriebe, allein da die von ihm behauptete Verwandlung so gut wie die von Gregor von Nyssa gelehrte eben nicht Transsubstantiation, sondern nur Transformation ist, so war dadurch die Anwendung der Kategorie des Accidens (συμβεβηκός) ebenso ausgeschlossen wie die der correlaten Kategorie der Substanz selbst (vergl. Jahrb. X, 440); da aber gleichwohl die verwandelten Elemente noch immer für die sinnliche Wahrnehmung bleiben, was sie gewesen sind, so hatte man für diese Incongruenz des Wesens und der Erscheinung keine füglichere Bezeichnung, als sie der abwechselnde Gebrauch des alten und neuen Namens bot, ohne daß man nach so bündigen Versicherungen, wie sie hier vorausgegangen sind, ein Mißverständniß befürchten mußte. So fasse ich denn auch die folgende Stelle: „Eine Kohle sah Jesaias (6, 2), die Kohle aber ist nicht bloßes Holz, sondern [Holz] mit Feuer geeinigt; so ist auch das Brod der Communion nicht bloßes Brod, sondern geeinigt mit der Gottheit; der mit der Gottheit geeinigte Leib aber ist nicht eine Natur, sondern eine des Leibes und eine der Gottheit, so daß beides zusammen (τὸ συναμφοτέρον) nicht eine, sondern zwei Naturen sind.“ Der Ausdruck ἄπρος θεότητι ἡνωμένος erinnert zunächst an die beiden Bestandtheile, aus deren Einigung das neue Product hervorgegangen ist, und ist überdies theils durch das Bild der Kohle, theils durch die Absicht motivirt, diejenigen zurückzuweisen, die in dem consecrirten Brode bloßes Brod sehen, mit dem

sich nicht ein Höheres verknüpft hätte; damit man aber nicht daran zweifle, daß es durch diese Verknüpfung auch wirklich etwas Neues geworden sei, so substituirt Johannes jenem ersten Ausdrucke sofort den zweiten: *σῶμα θεότητι ἡνωμένον*.

Interessant aber ist der Gebrauch, den er in dieser Stelle von dem Bilde der Kohle macht. Wir erinnern uns, daß Ephraem dasselbe nur auf die Gottheit des Logos bezog, die Zange aber auf die Menschheit, durch deren Assumption der an sich den Menschen unsaßbare Logos ihnen erst faßbar wurde (Jahrb. f. D. Th. S. 432 flg.). Theodoret bezieht die läuternde Kraft der glühenden Kohle (Jes. 6, 6) auf die Tilgung der Sünden durch den Genuß des Leibes und Blutes Christi (oben §. 32 gegen das Ende). Die Syrer nannten darum die consecrirten Elemente *gmurto* oder *gamouro* (Kohle). In der Liturgie des Jacobus (bei Daniel, cod. liturg. IV, 127) heißen sie *πυρινὸς ἄνθραξ*; Sophronius und Germanus nennen Christum den *πορινὸς ἄνθραξ*, welchen die Priester mit der Zange ihrer Hand vom Altare spenden (Jahrb. XI, 244. 249). Das Bild gewährte überdies die Möglichkeit, zur Erläuterung der verschiedensten Ansichten über den Gegenstand, so weit sie nur ein Sichtbares und ein Unsichtbares in der Eucharistie anerkannten, frei benutzt zu werden. Wir begreifen darum, daß es auch Johannes von Damaskus benutzt, zumal Syrien die Heimath dieser Gegend war, — allein die Art, wie er es thut, zeigt, wie lange noch die Nachklänge des monophysitischen Streites fortwirkten; ohne Zweifel hatte sich der Dyophysitismus, wie der Analogie des Abendmahles überhaupt (Theodoret und Pseudochrysostomus), so auch des Bildes der Kohle bedient, um das Fortbestehen der beiden Naturen in der einen Person zu exemplificiren; nennt doch bereits die Liturgie des Jacobus (bei Daniel a. a. O. 84) Christum *διπρὴς ἄνθραξ*; bei Johannes vereinigt sich das Alles: die Doppelnatur der Kohle verbürgt die Duplicität der Naturen unbeschadet der Einheit ebenso dem Abendmahle in dem *σῶμα θεότητι ἡνωμένον* wie der Christologie in der Person des *θεάνθρωπος*.

Es entspricht vollkommen unserer Auffassung der Abendmahlslehre des Johannes von Damaskus, daß er die consecrirten Elemente nicht mehr als Bild, sondern als die Realität des Leibes und Blutes Christi betrachtete. „Nicht Typus des Leibes und Blutes Christi ist das Brod und der Wein, das sei ferne, sondern der vergottete Leib des Herrn selbst (*αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ κυρίου τεθειμένον* i. e. *ἀρθρατισθέν*), des Herrn, der selbst gesprochen: Das ist mein Leib, nicht: ein Typus



meines Leibes, mein Blut, nicht: ein Typus meines Blutes! und vorher schon hatte er zu den Juden gesagt" (es folgen Citate aus Joh. 6, 53. 55. 57). Aber wenn nun eine Reihe anerkannt orthodoxer Väter, ein Gregor von Nazianz, Marius, Epiphanius, Euthymius, unumwunden die consecrirten Elemente Antitypen genannt haben, was ließ sich zur Entkräftung dieser Thatsache aufbringen? „Wenn Einige“, antwortet er, „das Brod und den Wein Antitypen des Leibes und Blutes des Herrn genannt haben, wie der gottvolle Basilus“ [es ist die unter seinem Namen überlieferte Liturgie gemeint, Jahrb. X, 411, Anm. 1] „sie genannt hat, so gebrauchten sie doch diese Benennung nicht nach der Consecration, sondern vor der Consecration, da sie die Oblation so nannten“. Doch giebt er, als wäre er selbst der Stichhaltigkeit dieser Exception nicht ganz sicher, noch eine zweite Erklärung: „Antitypen des Zukünftigen (τῶν μελλόντων) werden sie genannt, nicht als ob sie nicht schlecht hin (ἀπλῶς) Leib und Blut Christi wären, sondern weil wir jetzt durch ihre Vermittelung (δι' αὐτῶν) an Christi Gottheit theilnehmen, einst aber geistig durch das bloße Schauen.“ Obgleich das Alles nur ein sophistisches Abfinden mit geschichtlich feststehenden Thatsachen war, so empfahl sich doch diese Auskunft so sehr, daß man sie Jahrhunderte lang wiederholte <sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Wir haben schon Jahrb. f. D. Th. X, 70 ausgesprochen, daß ἀντίτυπον nur Verstärkung von τύπος ist, aber dessen Bedeutung nicht wesentlich alterirt. So gebrauchten denn die Kirchenväter dieses Wort im Sinne von Hebr. 9, 24 bald von den alttestamentlichen wesenslosen Vorbildern neustamentlicher Realitäten (Gregor von Nazianz nennt z. B. orat. 27, 18 das Opfer Abraham's 1 Mos. 22 θυσίαν ξένην καὶ τῆς μεγάλης ἀντίτυπον), bald von den consecrirten Elementen im Abendmahle als Bildern des Leibes und Blutes Christi, denen man aber vermöge ihrer realen Wirksamkeit eine größere oder geringere Realität zuschrieb. Im Sinne von 1 Petr. 3, 21, als die durch das Bild dargestellte Realität selbst, haben es nur Nestorius (oben §. 29) und Casarius, der Bruder des Gregor von Nazianz, in seinen theologischen Quaestionen gebraucht: δῆλον ἀντίτυπον τῆς περιτομῆς ὑπάρχειν τὸ σωτήριον βάπτισμα (bei Suicer s. v. ἀντίτυπον). Ganz abweichend von diesem Sprachgebrauche lesen wir bei Gregor von Nazianz (orat. 45, 22.), die eiserne Schlange sei von Moses aufgehängt worden gegen den tödtlichen Schlangenbiß, οὐχ ὡς τύπος δὲ ὑπὲρ ἡμῶν τοῦ παθόντος, ἀλλ' ὡς ἀντίτυπος, d. h. als contraria figura. Gregor's Meinung ist nämlich, daß die eiserne Schlange nicht ein Bild des leidenden Erlösers sei, der uns durch sein Leben und unsern Glauben an sein Leben rette, sondern des Teufels (der alten Schlange), denn sie rette die auf sie Schauenden nur dadurch, daß der, welchen sie darstelle, selbst ertödtet sei und die ihm dienenden Mächte (den Tod u. s. w.) mit in seinen Tod gezogen habe. So sei das Schlangenbild nicht

Den ἄρτος ἐπιούσιος in der vierten Bitte des Vaterunser erklärt er nach der Tradition auf zwiefache Weise: „Dieses Brod ist der Erstling des zukünftigen Brodes, welches ὁ ἐπιούσιος heißt, denn ἐπιούσιος bedeutet entweder das zukünftige, nämlich das Brod des zukünftigen Lebens, oder das zur Erhaltung unserer Substanz (οὐσία) genossene. Mag man es nun auf die eine oder die andere Weise fassen, stets wird passend der Leib des Herrn so genannt werden — denn lebensschaffender Geist ist das Fleisch des Herrn, weil es aus dem lebensschaffenden Geiste“ [im Mutter Schooße der Jungfrau] „empfangen wurde, denn was aus dem Geiste geboren wird, ist Geist“ (wörtlich aus Athanasius de incarnat. et contr. Arian. c. 16, auf Grundlage von Clemens Alex., Paed. I, 6; vergl. Jahrb. X, 73 und 118, Anm.). „Dies sage ich nicht, um die Natur des Leibes aufzuheben, sondern um das Lebensschaffende und Göttliche desselben anzudeuten“ [vergl. die ähnlichen Erklärungen von Chrysostomus, Jahrb. X, 452. 454, von Chryllus Alex. oben. § 31 und von Ammonius Alex. zu Joh. 6, 64: „Geist nennt er hier das von der Wirksamkeit des lebendigmachenden Geistes erfüllte Fleisch, denn Fleisch bleibt Fleisch“].

Origenes, Athanasius und Chryll von Jerusalem (Jahrb. X, 82. 115. 413) hatten die geistige Wirkung, welche der Logos im Abendmahl übt, als die Nahrung bezeichnet, die in die Substanz der vernünftigen Seele übergeht und darum nicht die Stadien des phy-

---

τύπος des lebenden Christus, sondern ἀντίτυπος, das Bild des Entgegengesetzten, des durch den Sieg Christi ertödteten Teufels. Dieser Gedanke bildet ein Glied in der Kette des von Gregor geführten Beweises, daß Christus das λύτρον seines Blutes nicht dem Teufel, sondern Gott gegeben habe, sofern der Teufel durch Christi Tod nichts empfangen, sondern nur etwas erlitten hat. Nach dem cod. 232 in des Photius Bibliothek hat Stephan Gobarus in dem Werke, worin er die Auctoritäten der Väter für entgegengesetzte Thesen zusammengestellt (ein dem sic et non des Abälard ähnliches Werk), auch die beiden Sätze behandelt: ὅτι ὁ χαλκοῦς ὄφεις, ὃν ὑψωσεν ἐν τῷ ἐρέμῳ ὁ Μωσῆς, τύπος ἦν τοῦ δεσπότου, καὶ ὅτι οὐχὶ τύπος, ἀλλ' ἀντίτυπος. — Danach wird man leicht die Velleitäten beurtheilen können, welche sich die katholische Theologie des Morgen- und Abendlands erlaubt hat, um der fatalen Thatfache zu entgehen, daß die gezeierten Väter die Elemente nach der Consecration noch immer ἀντίτυπα genannt haben. So hat z. B. Leo Matus sämtliche Stellen der Väter nach 1. Petr. 3, 21 zu erklären versucht und gemeint, sie nannten die consecrirten Elemente ἀντίτυπα τοῦ σώματος τε καὶ αἵματος Χριστοῦ, weil Leib und Blut Christi in ihnen als Realität an die Stelle der alttestamentlichen Figuren, Typen und Schatten getreten sei (ἀντίτυπον, was an die Stelle des τύπος gesetzt wird). Vergl. exercitatio 25 in Kob. Creyghthoni apparatus, p. 499.

fischen Ernährungs- und Verdauungsprocesses durchläuft, folglich auch nicht in die Cloake abgeht; Chrysostomus hatte diese Vorstellung zuerst auf den Leib Christi im Abendmahle übertragen und ausgesprochen, daß dieser ganz vom Leibe des Communicanten absorbiert und nichts davon in die Cloake ausgestoßen werde (ebendas. 456). In ganz ähnlichem Sinne sagt der Damascener: „Der Leib und das Blut Christi gehen in den Lebensbestand (*οἶστας*) unserer Seele und unseres Leibes über und werden weder absorbiert“ [d. h. sie wirken in uns noch immer als selbständige Substanz und Kraft fort], „noch fallen sie in die Cloake, sondern“ [sie dringen] „in unsere Substanz und“ [dienen] „zu unserer Erhaltung, indem sie allem Schaden wehren und von jedem Schmutze reinigen.“

Die Wirkungen des Sacramentes sind für die, welche es im Glauben empfangen, Vergebung der Sünden, ewiges Leben und Bewahrung von Leib und Seele, den unwürdig Genießenden aber gereicht es zur Strafe, wie einst der Tod des Herrn den Gläubigen Leben Unsterblichkeit und ewige Seligkeit, seinen Feinden aber ewige Strafe gebracht hat. Doch bedient sich nach 1 Kor. 11, 30—32 Gott auch der Krankheiten und anderer Uebel, um sein züchtigendes, an Leib und Geist reinigendes Gericht an den unwürdigen Empfängern zu vollziehen und sie dadurch zur sacramentlichen Einigung mit Christo zu führen, zu Gliedern seines Leibes zu bereiten, sowie gefälschtes Gold durch den Scheideproceß des Feuers gereinigt wird; daher die Mahnung des Apostels an die Communicanten, durch Selbstgericht dem Gerichte Gottes zuzuvorkommen. Daran knüpft sich eine Reihe von Vorschriften für den Sacramentsempfang, die er aus Cyrill von Jerusalem und Chrysostomus entlehnt: der Communicant nahe mit Furcht, reinem Gewissen, zweifellosem Glauben, denn nach dem Maße seines Glaubens geschieht ihm; er trete mit heißer Sehnsucht hinzu, die Hände kreuzförmig über einander gelegt, um den Leib des Gefreuzigten zu empfangen, er berühre damit Augen, Lippen und Stirn und genieße so die göttliche Nohle (*θεῖος ἄνθραξ*), damit das Feuer des inneren Verlangens, von ihrer Gluth höher entflammt, die Sünde verzehre, das Herz erleuchte und so das innere Leben entzündet und vergottet werde (*θεωθῇναι*).

Gegen das Ende sagt er, das Abendmahl heiße *μετάληψις*, weil man durch dasselbe an Christi Gottheit theilnehme, *κοινωνία*, weil man durch dasselbe mit Christo Gemeinschaft habe und seines Fleisches und seiner Gottheit theilhaftig werde, aber auch unter einander träten

dadurch die Communicanten in Gemeinschaft und Einigung, denn da Alle ein Brod genössen, würden Alle ein Leib und ein Blut, Einer würde des Andern Glied und sie hießen *οἰσσωμοι Χριστοῦ*.

In der Darstellung des Johannes von Damaskus sind die verschiedenartigsten Traditionen der vorangegangenen Jahrhunderte zur Einheit verwoben, aber freilich nur so, daß die Nähte noch sichtbar sind und die verschiedenen Bestandtheile sich noch durch Spuren ihrer ursprünglichen Färbung verrathen. Dies durfte uns aber nicht abhalten, uns seines Grundgedankens zu verlässigen. Gleichwohl bildet er einen so entschiedenen Einigungspunkt, daß Alles, was von eigener Lebensregung und Productivität sich in der griechischen Kirche auf dem Boden dieses Dogma's noch bis zum Wendepunkte des 12. und 13. Jahrhunderts zeigt, von ihm ausgeht und die Nachwirkung seiner Einflüsse offenbart<sup>1)</sup>.

<sup>1)</sup> Mit Baur in den eben erschienenen Vorlesungen über die Dogmengeschichte II, 153 flg. und mit Rahnis (Kirchengl. 217) suche auch ich die Grundlage der Abendmahlslehre des Joh. v. D. in der Verbindung des Logos mit den Elementen, bestimme aber diese Verbindung näher als hypostatische Einigung. Wenn dagegen Baur und Rahnis die ursprüngliche Naturbeschaffenheit der Elemente noch fortbauern und denken, so kann ich nicht beistimmen. Auch Baur giebt S. 155 zu, die Vergleichung des Ernährungsprocesses und der Verwandlung der Elemente setze eine reale Verwandlung voraus, wenn auch der eine Vorgang natürlich, der andere übernatürlich sei. Wenn er aber S. 154, um diesem Zugeständniß zu entgehen, den Zusammenhang so faßt: „Kann man doch auch nicht erklären, wie Brod und Wein in den Leib und das Blut des Genießenden verwandelt werden“, so entspricht dies weder der Darstellung des Textes (denn mit *ὃ χειρὸν δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν* beginnt ein neues Argument und es ist unsinnhaft, dies mit den vorhergehenden Worten: *ὁ δὲ τρόπος ἀνεφεύκτος*, zu verknüpfen), noch ist es vom Standpunkt jener Zeit aus wahr, da weder die alten Philosophen (Plato im *Phaedo*, c. 45, p. 96 C. flg. und Aristoteles in seiner Assimilationstheorie) noch die Väter (Gregor von Nyssa und besonders des Johannes v. D. Freund Theodor Abu-kara) in der Umbildung der Nahrungsstoffe in Fleisch und Blut etwas Unerklärliches sahen. In der Unerklärlichkeit kann darum auch der Vergleichungspunkt nicht liegen, sondern nur darin, daß aus beiden Verwandlungsprocessen ein Fleisch und Blut hervorgeht, das mit dem frühern ein und dasselbe ist, dies setzt aber eben auch die Realität beider Prozesse voraus. Daß Johann von D. die Verwandlung der Elemente als eine reelle, wenn auch nicht als Transsubstantiation, gefaßt hat, dafür spricht ferner seine Versicherung, die auch dem eucharistischen Leibe gilt, daß er, wenn er den Leib des Herrn *ἄγιος ἐπιούσιος* und Geist nenne, damit die Natur des Leibes nicht leugnen wolle. — Was Weizsäcker's Behandlung der Abendmahlslehre Justin's betrifft (Jahrb. f. D. Th. XII, 96 flg.) so kann ich weder seine Einwürfe gegen mich (bis auf einen) zutreffend noch seine eigene Auffassung der Sache, wenigstens in dieser Begründung und Ausführung, haltbar finden.



# Ein Lied auf den ersten deutschen Papst, Gregor V., vom Jahre 998.

Wiederhergestellt und erläutert durch

**R. Darman,**

Lic. theol. und Privatdocent in Bonn.

Professor Dümmler hat jüngst in seinem trefflichen Buche „Auxilius und Bulgarius“ (Leipzig 1866, S. 49. 57) unter dem für den Beginn des zehnten Jahrhunderts so wichtigen Material auch ein lateinisches Lied dargeboten, das in der benutzten Bamberger Pergamenthandschrift P III, 20 (Cathedr. K 3) merkwürdigerweise mitten inne steht, hinter Liedern, die auf den Papst Sergius III. (gewählt November [December] 897, eingesetzt 29. Januar 904, gest. September 911) und auf dessen Zeitgenossen gehen. Dasselbe ist Fol. 13' von anderer Hand eingetragen in sehr verblasster Schrift, es enthält Rhythmen mit übergeschriebenen Neumen und ist etwas verstümmelt am vorderen Rande. Es folgt darauf der zweite Theil, der Haupttheil jenes von Rosshirt so verkehrt benutzten Codex, in welchem die so bedeutsamen Streitschriften über jenes am Papst Formosus einst in St. Peter vollführte frevelhafte Beginnen und über die Absetzung der von ihm geweihten Priester sich vorfinden.

Unser Lied hatte das Gute, daß es dem in Unteritalien geschriebenen Codex eine ziemlich sichere Zeitbestimmung seiner Abfassung mit auf den Weg gab, als derselbe mit Otto III. oder Heinrich II. über die Alpen nach Bamberg wanderte; denn schon in dem von Ruotger unter dem Abte Wolfram von Michelsberg (1112 bis 1123) entworfenen Kataloge erscheint bereits *de Formosiana calamitate lib. I.* (Schannat vindemia litterar. I, 51. Dümmler, S. 53). Bei dem neuen Einbände vom Jahre 1611 in schönem Schweinsleder mit rothem Schnitt ist leider der Rand etwas verstümmelt, gerade Blatt 12 und 13 sind auch etwas wurmförmig. Daher hat der erste Herausgeber die nur unsicher gelesenen oder bloß errathenen Buchstaben durch cursiven Druck hervorgehoben. Es hat seinen Reiz, das Geschäft des Rathens weiter fortzusetzen und einen Wiederherstellungsversuch zu

machen. Dümmler's Vermuthung, daß jenes Lied dem Jahre 998 angehöre, hat gewiß Alles für sich. Er motivirt diese Ansetzung damit, daß erst auf dem zweiten Römerzuge Otto's III. Gerbert die rechte Hand des Papstes heißen konnte. Es mag auf diesen Sinn hinauskommen, was B. 27 in etwas anderer Wendung steht. Aber schlagendere Gründe glaube ich für dieselbe Zeitbestimmung in der ganzen damaligen Weltlage zu finden.

Bergegenwärtigen wir uns dieselbe, wie es das vom poetischen Schwung weithin über den Erdkreis getragene Gefühl des Dichters verlangt. Zum ersten Male saß ein Deutscher auf dem Stuhle Petri, Gregor V. Auch der im zwölften Jahrhundert verfaßte Catalogus Zwetlensis betont diese Thatsache: *Hic primus Teutonicorum apostolicae sedi praesedit* <sup>1)</sup>. Im Kloster Fleury bei Orleans, wo man die Gebeine des heil. Benedict zu besitzen sich rühmte und unlängst die von Cluny aus in Gang gebrachte Reform durchgeführt hatte, schrieb der damalige Abt Abbo (987 bis 1004), einer der Hauptgegner der vom Hof und vom Episkopat, namentlich von Gerbert, dem Rheims' Erzbischof, vertretenen nationalkirchlichen Ideen, jubelnden Herzens: „Ich habe eine Nachricht erhalten, die mich mehr erfreut hat als Gold und Edelstein; ein Mann kaiserlichen Geblütes, voll Tugend und Weisheit, ist auf den Stuhl Petri erhoben“ <sup>2)</sup>.

Johann XV. war im April 996 gestorben <sup>3)</sup>, die „weiße Henne“, die zehn und ein halbes Jahr lang <sup>4)</sup> so viel Geld und Gunst zusammengescharrt und eigennützig für ihre Küchlein und Vettern verwendet hatte: *turpis lucri cupidus atque in omnibus suis actibus venalis*, so erschien er demselben Abbo, als dieser in Rom weilte, um die Privilegien seines Klosters bestätigen zu lassen <sup>5)</sup>. In Rom schaltete damals etwa seit 985 in freiester Selbstständigkeit, unbekümmert um die Macht des jungen minderjährigen Kaisersprosses, Johannes Crescentius II. als Patricius der ewigen Stadt. Der Papst war sein süßsames Werkzeug geworden <sup>6)</sup>. Kaum jemals in diesem ganzen

<sup>1)</sup> Watterich, *pontificum Romanorum vitae*, Lips. 1862, I, 688.

<sup>2)</sup> Mabillon, *acta SS. ord. Bened. saec. VI. P. I*, 30. Migne, *Patrologia latina* 139 p. 380. 459. Vgl. Giesebrecht, *deutsche Kaisergesch.*, 2. Aufl. I, 693.

<sup>3)</sup> Nicht am 7. Mai, wie Hof, Gerbert, S. 121, angiebt.

<sup>4)</sup> Nicht dreizehn Jahre, wie Hefele wiederholt hat drucken lassen: *Concilien-geschichte*, IV, 605, und Beiträge zur Kirchengeschichte, Tübingen 1864, I, 277.

<sup>5)</sup> Vita S. Abbonis, auctore Aimoino c. 11. (Mabillon l. c. p. 47, Migne 139 p. 401), vgl. Wilmans, *Jahrbücher des deutschen Reiches*, 1840, S. 86.

<sup>6)</sup> Wilmans, S. 64. Giesebrecht I, 629.

Jahrhundert der Pornokratie hat die tiefe Verachtung, in welche sich das Papstthum nicht bloß beim römischen, sondern auch beim französischen und deutschen Clerus gestürzt hatte, gleich beredten Ausdruck gefunden, wie durch die gewandten Federn Gerbert's und seines Schülers Richer<sup>1)</sup>. Leider ist der auch nach dem Erscheinen von Hod's Monographie laut gewordene Wunsch von Wilmans<sup>2)</sup> immer noch unerfüllt, daß sich Jemand finden möchte, der mit der gehörigen Sorgsamkeit und Erudition die ganz eigenthümliche kirchliche Stellung Gerbert's aufzufassen wüßte.

Italiens Hoffnungen standen auf dem Enkel des ruhmvollen deutschen Fürsten, der zuerst wieder mit starker Hand auch über den Geschicken Rom's gewaltet hatte. Gleiches, wie Otto I. geleistet, wünschten und hofften Alle, denen das Heil der Kirche und des Vaterlandes am Herzen lag, von Otto III., dem sechzehnjährigen, herrlich erblühten Jüngling, in dem sächsischer Naturtroz und griechischer Schönheitssinn, ein auf das Himmelreich gewendeter asketischer Hang und ein auf die Weltherrschaft gerichteter Trieb so wunderbar durcheinander lagen. Schon eine Papstbulle Johann's XV. vom 31. October 994, welche die Privilegien Fulda's bestätigte<sup>3)</sup>, hatte das Gedächtniß Ottonis, excellentissimi regis nostrique spiritualis filii et futuri gratia Dei imperatoris et sanctae Romanae ecclesiae defensoris, wach erhalten. Botschaft kam vom Papst, von den Römern und Longobarden über die Alpen, um den Kaiserjüngling nach Rom einzuladen. Kein deutscher Stamm versagte ihm die Heeresfolge; da waren die Ritter und Mannen um ihn geschaart aus Franken, Baiern, Sachsen, Elsaß, Schwaben und Lothringen. Da standen ihm zur Seite die beiden Erzbischöfe Willgis von Mainz und Harthwig von Salzburg; all' die rheinischen Bischöfe von Worms, Straßburg, Speier, Lüttich, Verdun, Constanz, die von Freisingen und Passau waren in seinem Gefolge. Um Mitte Februar 996 weilte er noch in Regensburg im Kloster St. Emmerans: soeben war er dem Abt Ramwold daselbst stolz und hochfahrend begegnet, bald saß er in Thränen der Buße auf niedrigem Schemel zu den Füßen des heil. Mannes, der alle Verleumdungen niederzuschlagen wußte, die ihm des Jünglings Herz entfremdet hatten. Es war der erste der großen monastischen Charaktere mit denen

<sup>1)</sup> Wattenbach, deutsche Geschichtsquellen, Berlin 1866, 2. Aufl. S. 256 ff.

<sup>2)</sup> S. 173.

<sup>3)</sup> Jaffé, regesta pontificum, no. 2950.

Otto fortan in nähere Berührung kam.<sup>1)</sup> Wenige Wochen später, zum Osterfest (am 12. April)<sup>2)</sup>, weilte er an den Ufern des Po, in Pavia. Italiens Fürsten leisteten ihm den Treueid. Dort traf ihn die erste Kunde vom Hinscheiden des alten Papstes. Er fuhr den Po hinab, bei Ravenna schlug er sein Lager auf. Hier kamen zu ihm auch die Briefe und Boten, welche Romani proceres et senatorius ordo entsandt hatten. So drückt sich der römische Abt Johannes Canaparius aus, in dem Denkmal der Verehrung, das er dem heiligen Adalbert noch in den Tagen Otto's III. setzte<sup>3)</sup>. Sie klagten, fährt er fort, über den Tod Johann's XV., et quem pro eo ponerent, regalem exquirunt sententiam. Erat item in capella regis quidam clericus nomine Bruno. Es war ein Herzogssohn<sup>4)</sup>, der Sohn Otto's von Kärnthen, ein Vetter Otto's III., kaum vierundzwanzigjährig, aber mit strahlenden Tugenden geziert, in aller weltlichen Wissenschaft wohlbewandert, ausgerüstet mit festem Willen und durchgreifender Energie; so hatte ihn Willigis, der Erzkanzler Deutschlands, der die Seele der Reichsverwesung damals bildete<sup>5)</sup>, in der königlichen Capelle oder Kanzlei als vielversprechenden feurigen Jüngling erprobt; so erschien er auch dem Biographen Abbo's, dem Aimoin, adlig von Geschlecht und Gemüth, ein Jüngling an Jahren, aber ein Greis an Besonnenheit und Weisheit. Nur Adalbert's Biograph, der den Sachen näher stand, Canaparius, fügt hinzu: secularibus litteris egregie eruditus et ipse regio sanguine genus ferens, magnae scilicet, sed, quod minus bonum, multum fervidae iuventutis. Es schien ja wohl gerathen, neues jugendliches Blut für die Adern der greisenhaften Zeit, für die welken Glieder der Kirche zu gewinnen. Zwei aufstrebende, für die Herrschaft des Erdkreises selten begabte Jünglinge sollten sich in die mit dem Namen Rom zusammengefaßte Machtfülle in weltlichen und geistlichen Dingen theilen als die Häupter der Christenheit.

Wir lassen es unerörtert, welches der Hergang der Wahl Bruno's im Einzelnen war: Hunc, quia regi placuit, a maioribus electum Moguntinus archiepiscopus Willigisus et suus col-

<sup>1)</sup> Hirsch, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich II., I, S. 181 cf. Arnoldus de S. Emmerammo II, 31 (Scr. IV, 566).

<sup>2)</sup> an. Quedlinburg. 996 (Scr. 73). Thietmar, Chron. IV, 18 (ib. p. 775) Johannis Chronicon Venetum (Scr. VII, 30).

<sup>3)</sup> Pertz, Script. IV, 590. <sup>4)</sup> Hirsch I, 460.

<sup>5)</sup> Bgl. Euler, in Herzog's Encyclopädie, XVIII, 161.



lega Hildebaldus episcopus (Wormatiensis) adduxerunt Romam; proinde a Romanis honorifice acceptum ad hoc ordinati episcopi (Ostiensis, Portuensis et Albanensis) apostolico honore promulgarunt. So berichtet Canaparius, wie wenn der königliche Wille und die Wahl der Großen Alles entschieden hätten; daß auch Clerus und Volk in Rom eine Stimme hatten, tritt nicht genügend hervor. Aber am 3. Mai fand die feierliche Weihe und Proclamation zum Oberbischof der ganzen Christenheit statt. Mit Gedanken, wie sie seit vier Menschenaltern, seit der imponirenden Gestalt Nicolaus' I., nicht unter der päpstlichen Tiara<sup>1)</sup> sich geregt hatten, trat jetzt ein deutscher Mann an das Steuer der Kirche, schon durch seinen neuen Namen andeutend, wie er auf jenen ahnungsvoll am Eingang des Mittelalters stehenden Bischof Rom's zurückzugreifen gedenke. Auch sein Grab ward ihm an der Seite Gregor's des Großen gebettet<sup>2)</sup>. Noch ehe die Zeit der Pfingsten 996 sich vollendete, am Himmelfahrtstage, den 21. Mai, wie Jaffé berechnet, nach Wilmans vielleicht am Vorabend des Tages, weihte der junge Papst als spiritualis pater seinen jungen Vetter Otto in dichtgedrängter Versammlung zum Kaiser und Schirmvogt Rom's. Canaparius bemerkt: *superveniens etiam rex Romano more egregie accipitur; deinde et magno gaudio omnium imperatorium attigit apicem. Laetantur cum primatibus minores civitatis, cum afflicto paupere exultant agmina viduarum, quia novus imperator dat iura populis, dat iura novus papa.* Man glaubt fast den Ton unseres Hymnus (B. 7. 8) zu vernehmen in solchen poetischen Schlußworten. Die Wirklichkeit entsprach denselben wenigstens vorläufig insofern, als dem tyrannischen Regiment des Crescentius II. ein Ende gemacht ward durch die schon am 25. Mai<sup>3)</sup> gehaltene Synode oder das placitum pro definiendis rebus ecclesiasticis. Dort wurde Crescentius zur Verbannung verurtheilt, quia priorem papam iniuriis saepe laceravit. Sed ad preces novi apostolici imperator omnia remisit<sup>4)</sup>. Solche Milde mochte dem neuen Papst die Gunst der Rö-

<sup>1)</sup> Hefele, Beiträge, II, 236 f., scheint wie die Hollandisten die Vereinigung der Fürstentrone mit der bischöflichen Mitra den Vorgängern des Nicolaus zuzuschreiben.

<sup>2)</sup> Watterich I, 87.

<sup>3)</sup> Dies Datum setzen mit Mabillon und Höfler, die deutschen Päpste, I, 101, auch Wilmans, Jaffé und Giesebrecht an.

<sup>4)</sup> Annales Hildesh. a. 996. Scr. III, 91.

mer gewinnen, aber verständig war sie eben nicht, wie sich bald auswies. Strenger und straffer trat er in den Angelegenheiten der deutschen und französischen Kirche auf, vielleicht nicht ohne die nachdrücklichen Rathschläge des Willigis, des praktischen Mannes. Baronius wenigstens und Höfler, wie auch Wilmans und Giesebrecht, schreiben dem Mainzer Erzkanzler das Verdienst zu, daß er auf die Heimkehr Adalbert's, des heiligen Mannes, in sein verlassenes Bisthum Prag drang. Dieser mußte sich der Klosterstille entreißen, wo er, süßen Gesicht und Träumen hingegeben, die Schaar der Seligen in Purpurgewändern und in weißen Kleidern schauend, auf die Stimmen vom Himmel lauschte, die ihm sagten: „Inmitten beider ist ein Platz für Dich“. Er freute sich wenigstens der Erlaubniß des Papstes, daß er zu den Heiden gehen dürfe, wenn seine Böhmen ihm nicht Gehorsam leisten würden. Bald danach, am 23. April 997, fiel er, durchbohrt von sieben Wurfspeeren, im Lande der heidnischen Preußen. Noch ein anderer Mann von ganz anderem Schlage, nicht eben zu solchen Visionen und asketischen Bußübungen aufgelegt, weilte in den Tagen der Kaiserkrönung in Rom: Gerbert, der Erzbischof von Rheims, eine Natur, so viel ähnlicher dem Richelieu, Mazarin und Talleyrand, seinen Landsleuten späterer Jahrhunderte. Vor einem Vierteljahrhundert (970) hatten ihn auch die Mauern Rom's umfassen; ein zwanzigjähriger Jüngling kam er von Spanien, wie ein Wunder vom Papst und von Otto dem Großen selbst angestaunt. Dann war er von Rheims aus vor Otto II. in Pavia erschienen und hatte den sächsischen Cicero, Otric, nach allen Regeln dialektischer Kunst im Disputiren vor großer Versammlung überwunden. Die Abtei Bobbio, die alte Stiftung Columban's an der Trebbia, ward ihm 982 vom Kaiser verliehen, aber gleich nach dessen Tode enteilte er den Gefilden Italiens, zurück nach Rheims, zum Erzbischof Adalbero, der damals das Erbe des heiligen Remigius verwaltete und das Recht besaß, die Könige der Franken zu weihen<sup>1)</sup>. Die schwierigsten Aufgaben wiederholten sich für die Kirchenfürsten dieser Grenzmarken zwischen Frankreich und Deutschland, als der Mannsstamm der Carolinger seinem völligen Erlöschen eben in jenen Jahren entgegenging, als Hugo Capet den kühnen Griff zur Krone wagen durfte und Otto's III. Minderjährigkeit böse Tage über Deutschland heraufführte. Bei allem Farbenwechsel, der Gerbert zur Last fällt, sehen wir ihn

<sup>1)</sup> Gerberti ep. 55. (ed. Duchesne, hist. Franc. Script. II, 843).

doch ziemlich gleichmäßig an das Haus der Ottonen gefesselt; nur damals schwankte er, als er durch Hugo's Wachtspruch zum Erzbischof von Rheims (991) erwähnt war <sup>1)</sup>. Indem man den zuvor bestellten jugendlichen Arnulf aus karolingischem Geschlecht wegen seiner Untreue gegen den jüngst erwählten König Hugo bei Seite schob auf der denkwürdigen Synode von Rheims zu St. Basol am 17. Juni 991, setzte man Gerbert ein, archiepiscopum abbatem . . . aetate maturum, natura prudentem, docibilem, affabilem, misericordem . . .; huius vitam ac mores a puero novimus, studium in divinis ac humanis rebus experti sumus; huius consiliis ac magisterio informari quaerimus <sup>2)</sup>. Welche harte Kämpfe durch solches rücksichtslose Verfahren namentlich auch mit dem römischen Stuhle heraufbeschworen wurden, sei hier nur angedeutet; so lange König Hugo lebte (gest. 23. Octbr. 996), scheint er unter dessen Scepter unangefochten in Frankreich verweilt zu haben. Erst als sein ehemaliger Schüler Robert an die Regierung kam, folgte er dem Rufe Otto's III. nach Deutschland. Es war nicht richtig, wenn Hock <sup>3)</sup> eine Reise Gerbert's nach Magdeburg ins Spätjahr 994, die Uebersiedelung ins Jahr 995 verlegte und ihn im Gefolge Otto's III. zur Kaiserkrönung in Rom erscheinen ließ. So schwer es ist, mit den von Richer auf dem letzten Blatte einst hingeworfenen Schlußnotizen in's Reine zu kommen, so schwierig namentlich die oratio episcoporum habita in concilio Causeio in praesentia Leonis abbatis <sup>4)</sup> unterzubringen ist, gesichert ist doch wohl durch Richer's Zeugniß, daß Gerbert (zu Anfang 996) Romam ratiocinaturus vadit ac ibi ratione papae data, cum nullus accusaret, alia sinodus indicitur <sup>5)</sup>. Er hatte sich wohl noch bei Johann XV. Gehör verschafft. Aber der neue deutsche Papst, wie die früher unter Valderich's Namen citirten Gesta pontificum Cameracensium <sup>6)</sup> bekunden, weihte Herluin zum Bischof von Cambray, da ihm die kanonische Weihe versagt war, interveniente hac

<sup>1)</sup> Wilmans, S. 172.

<sup>2)</sup> Gerberti ep. 25, (Duch. II, 834).

<sup>3)</sup> S. 113. 119.

<sup>4)</sup> Pertz, Ser. III, 691; von Giesebrecht und Wattenbach für ein Concil in Couchy (zwischen Laon und Reims), von Damberger für das zu Mouzon, von Gesele, Conc.-Gesch. IV, 616, für das zu Rheims, oder Senlis in Anspruch genommen.

<sup>5)</sup> Ib. Ser. III, 657.

<sup>6)</sup> I, 111. Ser. VII, 449. Jaffé, Nr. 2957.

re, quae inter Arnulfum, Remensis ecclesiae archipraesulem, et Gerbertum, invasorem eius, excrevit. Damit war deutlich auf jener Mailynode von 996, auf welche die Bulle Curae pastoralis officium Bezug nimmt, die Rechtsanschauung des Papstes ausgesprochen. Ohne Anerkennung und Einfluß, ja ohne feste Stätte stand Gerbert also beim Regierungsantritt Gregor's V. als Fremdling auf fremdem Boden. Indeß der vielgewandte, geniale Mann mag die Gelegenheit nicht unbenutzt gelassen haben, auf das empfängliche Gemüth des Kaisers seine Anziehungskraft, gleich dem Mystiker Adalbert, wirken zu lassen.

Die Sommerhitze trieb Otto III. aus Rom in das Gebirge; weiter dann nach Tuscien und über den Comersee ging sein Weg im August 996; am 15. September hielt er Hof zu Ingelheim in der kaiserlichen Pfalz. In diese Zeiten fällt wohl jenes Handschreiben, in welchem er seinen kaiserlichen Gruß entbot G. philosopho peritissimo atque tribus philosophiae partibus laureato; er meinte wahrscheinlich den Vorbeer, der in den drei Gebieten der theoretischen Philosophie, Physik, Mathematik und Theologie, ihm gebührte, und gedachte nicht der praktischen Philosophie, die Gerbert <sup>1)</sup> auch nach dem Vorgang des Boëthius in drei Theile eingetheilt wissen wollte: dispensativa, distributiva, civilis, das ist nach der Aristotelischen Eintheilung in Deconomik, Ethik und Politik <sup>2)</sup>, welche er aus Boëthius <sup>3)</sup> entlehnte, wie später Hugo von St. Victor <sup>4)</sup>, Albert der Große <sup>5)</sup> und Andere. Gleiche Vorbeeren in der Wissenschaft wünschte der strebsame Kaiser sich selber: volumus vos Saxoniam rusticitatem abhorrere, sed Graeciscam nostram subtilitatem ad id studii magis provocare, quoniam, si est qui suscitaret illam, apud nos invenietur Graecorum industriae aliqua scintilla. . . . Deposcimus, ut Graecorum vivax ingenium Deo adiutore suscitaretis et nos arithmeticae librum edoceatis.

In Rom hatten sich bald nach des Kaisers Abzug die Dinge wieder ganz gewendet <sup>6)</sup>. Crescentius II. hatte das Heft wieder in

<sup>1)</sup> Vgl. Richer III, 58 ff.

<sup>2)</sup> Zeller, Geschichte der griech. Phil. II, 2, S. 123. 468.

<sup>3)</sup> Cursus patrol. éd. Migne, LXIV, p. 11.

<sup>4)</sup> Hauréau, Hugues de St.-Victor, Par. 1859, p. 118. 166 s. 175 in der dort edirten Epitome in philosophiam.

<sup>5)</sup> Sighart, Regensburg, 1857, S. 147. 305.

<sup>6)</sup> Wilmans, S. 95.



die Hand genommen. Der neue Papst hatte nach den annal. Hildesheim. a. 996 nudus omnium rerum vor dem Aufstand der über seine Strenge unzufriedenen Römer weichen müssen. Im Frühjahr 997 hielt er, von einer geringen Schaar italienischer Bischöfe umgeben, jenes Concil in Pavia, worin er die französischen Bischöfe, die sich einst durch Arnulf's Absetzung versündigt hatten und nicht zur Verantwortung vor ihm erschienen waren, namentlich Adalbert von Laon, suspendirte, den französischen König Robert mit dem Bann bedrohte und über Crescentius als *ecclesiae Romanae invasorem et depraedatorem* den Bann wirklich verhängte.

Begreiflicherweise setzte Crescentius alle Hebel in Bewegung, um die Wucht dieser Maßregel zu vermindern. Er stellte einen Gegenpapst auf, einen Griechen, Johannes Philagathus aus Calabrien, den ehemaligen Lehrer des Kaisers, der noch soeben zur Brautwerbung für ihn nach Constantinopel geschickt war, seit 988 Erzbischof von Piacenza. Als Johann XVI. trat dieser im Mai 997 sein Amt an. Bald trafen auch ihn die Bannstrahlen der Bischöfe in Frankreich, Deutschland und Italien. Gregor V. gab in seiner Bulle vom 7. Juli 997 das wieder zum Bisthum degradirte Piacenza zurück an den Erzbischof Johann von Ravenna, dem es vordem untergeordnet war <sup>1)</sup>. Der Kaiser selbst zog wieder herbei, um das von ihm gesetzte Oberhaupt der Christenheit zu schirmen. Zu Weihnachten 997 stieg er über die Alpen ut Romanorum sentinam purgaret, sagen an. Hildesh. a. 997 <sup>2)</sup>; in seinem Gefolge waren Herzog Heinrich von Baiern und Herzog Otto von Kärnthen, der seinem Sohne Hülfe zu leisten gedachte, dazu auch Gerbert, der sich seit dem Frühjahr 997 von Rheims aus ins kaiserliche Hoflager begeben hatte <sup>3)</sup>. Ende December traf man in Pavia mit Gregor V. zusammen. Auf diesem zweiten Zuge Otto's durch Italien überreichte Gerbert seine von Hock fälschlich ins Jahr 996 gesetzte Abhandlung *de rationali et ratione uti*, in welcher er eine Stelle aus der Isagoge des Porphyrius dem Jüngling erläuterte <sup>4)</sup>, dem es auffiel, daß zwar Alles, was Vernunft gebrauche, ein rationale sei, doch aber nicht Alles, was ein rationale sei, die Vernunft gebrauche. Und er schrieb dazu die berühmte Widmung

<sup>1)</sup> Mansi XIX, 200. <sup>2)</sup> Scr. III, 91 cf. Thietmar, Chron. IV, 21.

<sup>3)</sup> So Wilmans, S. 173. Gfrörer, Gregor VII., V. S. 640.

<sup>4)</sup> Haureau, de la philosophie scolastique, Par. 1850, I, 153: Gerbert est, avant Albert-le-Grand, un docteur universel.

an seinen lernbegierigen Schüler, von einem Unwohlsein genesen, inter rei publicae ac privatae curas in hoc ipso itinere Italico positus comesque individuus . . . , ne sacrum palatium torpuisse putet Italia et ne se solam iactet Graecia in imperiali philosophia et Romana potentia. Nostrum, nostrum est Romanum imperium. Dant vires ferax frugum Italia et ferax militum Gallia et Germania, nec Scythicae nobis desunt fortissima regna. Noster es Caesar, Romanorum imperator et Auguste, qui summo Graecorum sanguine ortus Graecos imperio superas, Romanis haereditario jure imperas, utrosque ingenio et eloquio praevenis <sup>1)</sup>).

Anfang Februar 998 stand Otto zum zweiten Mal bei Ravenna, am 22. Februar mit seinen deutschen und lombardischen Truppen schon vor Rom. Die Stadt vermochte nicht zu widerstehen. Nur die feste Engelsburg bot eine bessere Zuflucht dar. Dort hielt sich Crescentius längere Zeit, während den Griechenpapst furchtbare Rache erreichte. Aus sicherem Thurmberließ fern von Rom zogen ihn die kaiserlichen Mannen unter Birihild, einem Grafen im Breisgau, hervor, verstümmelten ihn entsetzlich an Nase und Ohren, blindeten ihn und warfen ihn in einen Kerker zu Rom. Sein Landsmann, Abt Nilus, fast neunzigjährig, eilte von seinen Hütten bei Gaeta herbei, um mit seiner Fürbitte dazwischenzutreten. Kaiser und Papst bewilligten ihm seine Bitte, den entsetzten Johann in ein Kloster zu bringen. Aber schmachlichen Schimpf sollte er statt dessen erfahren. Auf der Fastensynode Gregor's, vor die er gestellt ward, wagte er es, in allem bischöflichen Schmuck zu erscheinen; da riß Gregor V. ihm die Kleider vom Leibe und überließ ihn dem Volke zum schmachvollen Schauspiel; dorso asinae retroversus manu tenens caudam totam distrahitur per hurbem <sup>2)</sup>). Nicht lange danach, am 29. April 998, wurde auch die feste Engelsburg erstürmt, Crescentius gefangen, auf dem Dach derselben enthauptet und dann der Rumpf an den Weinen vor den Thoren Rom's auf dem Monte Mario an den Galgen gehängt. Schauernd berichten es die Chronisten, und auch Nilus wandte sich von Rom, nichts Gutes dem Papst und Kaiser weissagend, da sie erst ihm den Landsmann geschenkt und dann wieder genommen hatten <sup>3)</sup>). Ja, der heilige Romualdus verlangte zur Sühnung für die an Crescentius begangenen Frevel, daß der Kaiser nach seiner großen

<sup>1)</sup> B. Pez, thesaurus anecd. I, 2, p. 180 seq. Migne 139, p. 159.

<sup>2)</sup> Vgl. Jaffé, S. 344. <sup>3)</sup> Scr. IV, 617.

Bußfahrt auch wirklich ein Ordensmann werden sollte, der Krone ent-  
sagend; er versprach es, aber weil er sein Versprechen nicht hielt, traf  
ihn so jäh in Rom das Unheil. So will Petrus Damiani wenig-  
stens wissen <sup>1)</sup>).

Am Tage vor dem Sturm auf die Engelsburg hatte Gregor V.  
eine Bulle ausgestellt, welche nicht ohne Schärfe an Gerbert, den kurz  
zuvor ernannten Erzbischof von Ravenna, sich wandte, seine Besitz-  
thümer bestätigte, ihm das Pallium gestattete, ihn aber auch mahnte:  
etiam morum atque actuum probitate susceptum in Christo  
sacerdotium adornare contendas; sic enim alterno eris honore  
conspicius, si cum habitu corporis mentis quoque bona con-  
cordant <sup>2)</sup>). Auf Gerbert's Anwesenheit in dieser Zeit wird auch  
Richer's Schlußnotiz gehen: Gerbertus iterum Romam adit, ibique  
cum moram faceret, Arnulfus a Rotberto rege dimittitur (sc. e  
carcere). Gerbertus cum Rotberti regis perfidiam dinosceret,  
Ottonem regem frequentat et patefacta sui ingenii peritia episco-  
patum Ravennatem ab eo accipit. Gregorius papa tam diu  
permittit Arnulfo officium sacerdotale, donec in temporibus ra-  
cionabiliter aut legibus adquirat aut legibus amittat <sup>3)</sup>). Richer  
hatte seine frühere Rechtsanschauung allmählich im Laufe der Dinge  
zu corrigiren. Sein Meister ging ihm darin nicht bloß mit leisen  
Schwankungen, sondern mit entschiedenen Schritten voran.

Es war ihm stets eigen gewesen, mit dem herrschenden Winde  
zu segeln, und was er selbst später scherzend gesprochen haben soll:  
Scandit ab R. Gerbertus in R., post Papa viget R., um Rheims,  
Ravenna und Rom als seine Stufenleiter zu bezeichnen, das mag  
ihm der böse Dämon schon früh zugeflüstert haben, wie die Sagen  
der Folgezeit gar sinnig eben an diesen Spruch seinen Faustbund mit  
dem Bösen geknüpft haben <sup>4)</sup>). Sonderbarer Wechsel! Er, der als  
Metropolit von Rheims voll des Bewußtseins, daß er Könige zu  
salben habe, schon die Hand erhob, um alle Fäden zwischen dem  
römischen Stuhl und der französischen Nationalkirche zu zerschneiden,

<sup>1)</sup> Vita S. Romualdi. c. 25. Scr. IV, 849 seq.

<sup>2)</sup> d. d. 28. April 998. Mansi XIX, 201. Jaffé Nr. 2971. Giesebrecht  
I, 702.

<sup>3)</sup> Höfler, S. 308, und Wilmans, S. 103, setzen Arnulf's Wiedereinsetzung  
vor den 29. Juni 997.

<sup>4)</sup> Watterich I, 694. Döllinger, Papstfabeln, S. 155 f. Jüßen, Ztschr. f. hist.  
Theol. 1843, II, 158 f.

er schwimmt jetzt an der Spitze aller der Eiferer für die Hoheitsrechte des römischen Stuhles. Auf jenem Concil, das in Otto's III. Anwesenheit Ende 998 oder 999 in St. Peter gehalten ward und von König Robert, Gerbert's Schüler, Verstoßung der ihm angetrauten Verta und siebenjährige Buße forderte, wie es auch die französischen Bischöfe, die sich bei dieser Eheschließung betheiligt hatten, in den Bann that, unterzeichnete nach dem Papste in erster Linie Gerbert diese Beschlüsse <sup>1)</sup>. Sein hochberühmter Name gab einen unvergleichlichen Nimbus für die Bestrebungen der beiden jugendlichen Häupter der Christenheit. Ich weiß nicht, ob der von Hock <sup>2)</sup> angestellte Vergleich in allen Punkten Stich hält, daß der aus niederem Stand emporgekommene Gerbert Gregor V. zur Seite stand, wie dem anderen deutschen Herzogssohn auf päpstlichem Stuhl ein gewaltigerer Geist zur Seite stand, der große Hildebrand. Thatsache freilich ist, daß nicht lange nach jenem Concil in Gerbert der erste französische Papst auf dem Stuhle Petri saß, aber er hatte wie ein anderer geistesverwandter Nachfolger nöthig, die Lösung, die einem Hildebrand doch nicht gerade zugemuthet ward, auszusprechen: *Aeneam reiicite, Pium recipite!* Die liberalen Tendenzen der Jugendzeit, ja noch des reifsten Mannesalters, wurden schließlich verleugnet. Wie sein Kaiser nährte auch er in seinem Busen fortan phantastische, weitgreifende Pläne. Für einen Kreuzzug suchte er schon die Welt zu begeistern.

Auch unser Sänger hat den ganzen Erdkreis im Auge, als er nach der Rückkehr des vertriebenen Gregor und der Wiederaufnahme der Geschäfte (B. 4 bis 6), vielleicht auch mit Hindeutung auf das Richtschwert, dem das Haupt des Crescentius fiel (B. 18), in jeder der sechs Strophen Papst- und Kaiserwürde in unauflösllichem Bunde schilderte; die drei nicht mitgezählten Verse sind wohl der nach jeder Strophe zu wiederholende Refrain. Auch Benzo gebraucht dieselben Rhythmen, gereimte Halbverse zu je acht und je sieben Sylben, die dem Accent gehorchen, „dem unbedingten Herrscher der modernen Prosodie“ <sup>3)</sup>. Dasselbe Maß und derselbe Ton erscheint auch in den von einem Aleriker aus dem Kreise des Bischofs Leo von Vercelli verfaßten *rythmi de obitu Ottonis III. Imp. et electione Henrici II. Imp.*, so daß beinahe auf den gleichen Verfasser sich schließen ließe <sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Mausi XIX, 225.

<sup>2)</sup> S. 129.

<sup>3)</sup> Herzberg, preuß. Jahrb. 1864, März.

<sup>4)</sup> Höfler I, S. 331 cf. Wattenbach, S. 145. 267. 280. 520.



Für unseren Verfasser tritt freilich Deutschland mit seinen Provinzen, überhaupt das politische Element nicht ebenso in den Vordergrund. Was Otto III. auf eine Bleibulle grade 998 setzen ließ: *renovatio imperii Romanorum*, liegt auch unserem Dichter am Herzen; aber geistliche und weltliche Gewalt sollen auf dem ganzen Erdkreis Hand in Hand gehen im Sinne Karl's des Großen. Im „ehernen Babylonien“ lag die Macht der Schattenschalifen schon in den Händen der türkischen Leibwache; der Schrecken der griechischen Waffen hatte sich schon bis nach Nisibis verbreitet<sup>1)</sup>; Antiochia gehörte seit 969 bis zum Jahre 1084 zum Griechenreich; der tapfere Nicephorus Phocas hatte es erobert<sup>2)</sup>. Der jakobitische Patriarch von Antiochia bekundet in seinem Schreiben an den koptischen Patriarchen von Alexandria<sup>3)</sup>, wie er mit ihm Gemeinschaft halten wolle, trotzdem er im Jahre 969 dem Kaiser nach Constantinopel gefolgt sei. Kamen dergleichen Nachrichten wie andere über Jerusalem durch Pilger nach Rom, so mochte man hier gern solche Abneigung gegen die orthodoxe griechische Kirche als Hinneigung zum römischen Stuhl sich deuten.

Was in runden Klammern steht, ist schon vom ersten Herausgeber als unsicher oder errathen bezeichnet. Meine Hypothesen, die ich in eckige Klammern schliesse, gehen von dem dargebotenen Material nirgends ab; nur B. 3 bekenne ich, mit *con(iunc)tis* nichts anfangen zu können; auch B. 34 schlage ich vor, mit Q statt mit S, welcher Buchstabe auch bei Dümmler nur cursiv gedruckt ist, die Zeile zu beginnen.

Christe preces intellege, Romam tuam respice,

Fol. 13'.

Romanos pie renoua, Uires Romae excita.

Surgat Roma imperio, Sub Ottone tertio!

Salue, pater noster, salue, Gregori dignissime!

Cum Ottone te augusto Tuus Petrus excipit.

Con[tend]is ad sublimia, Ipse te humilia.

(E) d(omo) sponsae exiens, Sicut sponsus rediens,

5. Antiqui patris munera Repetis quam dulcia!

S[tetisti petrâ] firminus Ut fidelis filius. Christe.

(Sanctum) [tu] (Pe)trum sequeris, Laudes Petri erigis,

Romana iura recreas, Romae Romam reparas,

[Ut possit Ot]to effici Gloria imperii.

1) Weis, Geschichte der Chalifen, III, 20.

2) Ritter, Erdkunde, XVII, 1178.

3) Mansi XIX, 9. Pichler, Geschichte der kirchlichen Trennung zwischen dem Orient und Occident, München 1865, II, 501.

10. [Semper Ot](to) ualeat, Semper bene habeat,  
 Qui <sup>1)</sup> Galliae te abstulit Teque Romam attulit.  
 [Te Deus] f(ec)it maximum, Inaltuit brachium. Christe.  
 [Tu es] os in ecclesiis, In sanctis monasteriis  
 Tu es magister omnium, Tu componis populum,
15. [Gratias] reddis uarias, [beni]g[nu]s soluis animas.  
 [Impe]rat Otto tercius P(erui)gil et strenuus,  
 Qui <sup>2)</sup> secundum apostolum Curam habet corporum,  
 (Ad salutem) peccantium Fert inimicum gladium. Christe.  
 S[ecul]a Antiochia Te colit per omnia,
20. Antiqua Alexandria Tibi currit anxia,  
 [Palaestinae] <sup>3)</sup> ecclesiae Sunt in tua serie.  
 Babilonia ferrea et aurata Graecia  
 Ottonem magnum metuunt, Collis flexis seruiunt.  
 Mundo [magist]er imperat, Quem rex regum liberat. Christe.
25. Exulta papa nobilis Majestatê nominis,  
 Sedem primam condecoras, Sedulo <sup>4)</sup> iam releuas.  
 Tua claret prudentia In Gerberti dextera.  
 Gaude papa, gaude caesar, Gaudeat ecclesia.  
 Sit magnum Romae gaudium, Iubilet (palatium).
30. Sub caesaris potentia Purgat papa secula. Christe  
 Uos duo luminaria Per terrarum spacia  
 Illustrate ecclesias, Effugate tenebras,  
 Ut unus ferro vigeat, Alter uerbo tinniat.  
 [Qua(s)sat]a, domne, erige, Agnum dei prospice.
35. Te deus fecit maximum Et Petri auxilium,  
 Quos in tua gloria Habe in memoria. Christe.

---

<sup>1)</sup> Cod. Sedulam.

<sup>2)</sup> Cod. Cui.

<sup>3)</sup> Cod. Cui.

<sup>4)</sup> Hispaniae? ober Germaniae? ober Orientis?



## M. Servet's Eschatologie.

Aus dem Nachlaß des † Dekan Heberle in Cannstatt.

---

Je weniger im Allgemeinen die dogmatische Thätigkeit der Reformationszeit dem eschatologischen Gebiete zugewendet war, desto mehr Beachtung verdient das Unternehmen eines so originellen Geistes, wie Michael Servet, die von ihm beabsichtigte Wiederherstellung des Christenthums auch auf die Lehre von den letzten Dingen auszudehnen. Zwar hat er diese Lehre nicht zum Gegenstand einer zusammenhängenden Untersuchung gemacht, aber die zahlreichen in seinem Hauptwerke <sup>1)</sup> zerstreuten Aeußerungen über die dabei in Betracht kommenden Fragen lassen uns mit genügender Sicherheit die Grundzüge der eigenthümlichen Eschatologie erkennen, welche er sich im Anschluß an die Aussagen der heil. Schrift und in vielfacher Abweichung sowohl von der römischen als von der protestantischen Lehre gebildet hatte. Wenn Servet hierbei in einzelnen wesentlichen Punkten die Resultate der neueren Bemühungen, den *locus de novissimis* im biblischen Sinne weiter zu entwickeln, anticipirt hat, so wird hierin nur eine weitere Rechtfertigung des nachfolgenden Versuches liegen, diesen Theil seines Lehrsystems in zusammenhängender Darstellung zu reproduciren. —

Uebereinstimmend mit der Kirchenlehre betrachtet Servet den leiblichen Tod (*mors prima*) als eine Abnormität, welche nicht in dem göttlichen Schöpferwillen begründet, sondern durch den Fall des ersten Menschen herbeigeführt worden ist. Die Seele ist dem Leibe natürlich und ursprünglich eingepflanzt; sie hat daher eine natürliche Liebe zu ihm, nimmt von seiner Substanz wesentlich etwas an und wäre ohne die Sünde Adam's nie von ihm getrennt worden <sup>2)</sup>. Zwar lag die Unsterblichkeit nicht im Wesen des Menschen, das vielmehr von vornherein das Princip der Auflösung in sich trug, aber er sollte und konnte sich dieselbe bewahren, indem er zuerst vom Baum des

---

<sup>1)</sup> *Christianismi restitutio*. 1553.

<sup>2)</sup> S. 228.

Lebens anstatt vom Baum der Erkenntniß ab<sup>1)</sup>. Dadurch, daß er dem göttlichen Verbot zuwider diese Ordnung umkehrte, hat Adam sich und seine Nachkommen unter die Herrschaft der Schlange, d. h. des Satans, gebracht; ja der Teufel hat sich substantiell im Fleisch eingemischt und Leib und Seele zerrüttet, und mit dieser Zerrüttung ist auch der leibliche Tod vom ersten Menschen auf sein ganzes Geschlecht übergegangen<sup>2)</sup>. Da jedoch nach Servet nur bei vollständiger Erkenntniß des Guten und Bösen eine Zurechnung möglich ist<sup>3)</sup>, so kann er folgerichtig weder die Erbsünde an sich als Schuld, noch den Tod als Strafe begreifen, sondern in Beidem nur natürliche Uebel sehen, in welchen wir Alle ohne Rücksicht auf unser eigenes sittliches Thun die Sünde unseres Stammvaters zu büßen bekommen. Aber auch diese Auffassung tritt, was den Tod betrifft, bei Servet hinter die teleologische zurück, welche den Tod mit der Ausführung des göttlichen Erlösungsrathschlusses in positive Beziehung setzt. Für das

<sup>1)</sup> S. 392: In ligno ipso [vitae] sita erat immortalitas, non in homine principia corruptionis seu destructionis intus in se continente. Dicebatur immortalis Adam, quia immortalitate servare se poterat praeceptum ligni servando. 223. — 370: Voluit divina sapientia a preciosissima illa arbore Jesu Christo, qui est arbor vitae, vitalem fructum ipsi Adae primum impartiri, ut cum Deo ita viveret animalis et terrenus homo, ut innocentem in ignorantia sua statum servaret, donec per Christum alterius arboris scientiae ad eum et nos veniret fructus.

<sup>2)</sup> S. 386: Adam per peccatum est subito momento secundum corpus et animum deformatus et foedatus, flatu draconis totus infectus. Nos miseri ita deformes nati adhuc quotidie peccantes ideam diaboli impressius accipimus, externe facientes quae ipsum in nobis interne facientem videmus. Illud ergo in nobis stigma daemonis, aculeum, infectionem, quia est vere impressio daemonis, ejus ratione daemon ingreditur et egreditur et substantialiter inest, nos vocamus angelum satanae. Ipse diabolus est omni carni potenter intrusus. Ipse satanas est peccatum in nobis habitans. Ipsemet est nobis morbus et mors. 387: Peccatum ergo originale in nobis — est serpentis occupatio, inhabitatio et potestas, ab ipso Adam ducens originem. Peccatum hoc in parvulis est substantialiter, mors prima etc. — 362: Adam est causa efficiens nostrae perditionis, quia ob ejus delictum facta est serpenti potestas, ut corporis et animi corruptionem in nobis causet etc. 366: In membris nostris et carne nostra est verus serpentis nidus. 358: Ex Adae delicto est omnibus secuta corporis mors; . . . causa est incorporatio satanae, in hominem detrusio et potestas . . . Primae mortis actus fuit manducatio Adae.

<sup>3)</sup> S. 387: (Die Erbsünde sammt dem Tod ist substantiell in den Kindern,) sed quum desit scientia boni et mali, haec non arguunt eorum culpam.



durch den Satan verunreinigte Fleisch war ein Leben in Gott unmöglich geworden; deshalb hatte der göttliche Urtheilsspruch über den bereits reumüthigen Adam, daß er zu Erde werden solle, ob es dabei gleich nur auf seine Bestrafung abgesehen zu sein schien, doch zugleich schon die künftige Erlösung durch Christum im Auge und bezweckte, die Befleckung des Fleisches auf diesem Wege zu beseitigen und seine Auferstehung zu einem reinen Dasein vorzubereiten (S. 378; *medicinali sententia est decreta in pulverem conversio*). Aus dieser Zweckbestimmung ergiebt sich zugleich die Antwort auf die Frage: warum der Tod auch noch die Erlösten trifft. „Immer haben wir in uns zwei kämpfende Mächte, Gott im Geist und die Schlange im Fleisch; daher sind wir Alle, Groß und Klein, durch ein ursprüngliches Urtheil dem leiblichen Tod unterworfen, damit dieser Stachel der Schlange ausgerottet werde“, und seine sofortige Aufhebung wäre ein Selbstwiderspruch in dem Handeln Christi, da er denselben durch seine eigene Sentenz verhängt hat (S. 366. 378).

Wiewohl wir nun aber vom christlichen Standpunkt aus im leiblichen Tode weniger ein Uebel als ein Heilmittel zu erkennen haben, so bringt es doch die göttlich geordnete Zusammengehörigkeit von Leib und Seele nothwendig mit sich, daß ihre Trennung nie ohne große Betrübniß der letzteren vor sich geht, wie dies sogar bei Christus der Fall war, ungeachtet er seine Auferstehung voraus sah. Aus demselben Grunde erklärt es Servet für einen großen Irrthum, wenn man, wie so häufig geschehe (*in quo errore plerique hodie versantur*), in platonischer Weise den Zustand der aus dem Leibe geschiedenen Seele für den vollkommensten halte, und nimmt keinen Anstand, ihn im Gegentheil als einen unnatürlichen zu bezeichnen<sup>1)</sup>. Sehen wir nun, wie er uns diesen Zustand der Seele nach dem Tode näher zu denken giebt.

An sich ist die Seele ein so schwacher, leicht verfliegender Dampf, daß sie nach ihrer Trennung vom Körper nur der Schatten eines Lebendigen, kein wahrhaft Lebendiges, sein kann. Der Satan hat (nach S. 551) das an die verweslichen Elemente des Leibes gebundene Wesen der Seele durch Adam so getödtet, daß sie gewissermaßen sterblich geworden ist<sup>2)</sup>. Sie stirbt, wenn sie mit Schmerzen der Le-

<sup>1)</sup> S. 228.

<sup>2)</sup> Unter den 38 Punkten, welche Servet nach seiner Verhaftung in Genf zu beantworten befaht, lautete der 29ste: *item que l'âme de l'homme a été faite mortelle après le péché d'Adam comme le corps*. Servet antwortete: *qu'elle*

bensthätigkeiten beraubt und dem Hades (infernus) überantwortet wird. Diesem Hades, der jedoch von der zukünftigen höllischen Verdammniß wohl zu unterscheiden ist (S. 235), sind alle Nachkommen Adam's in Folge seiner Sünde von Natur ebenso wie dem Tode verfallen (S. 237<sup>1)</sup>); ihre Seelen kommen gleichzeitig mit der Beerdigung des Leibes in das finstere, schauerliche, dem Dämon unterworfenen Todtenreich, das Servet in unmittelbare örtliche Verbindung mit dem Grabe selber bringt<sup>2)</sup>, und treten damit in einen Zustand äußerster Kraftlosigkeit ein, in welchem sie sich mit Trauern nach dem von ihnen gekosteten Leben zurücksehnen<sup>3)</sup>. Und zwar ist dieser infernalische Tod an sich ewig und läßt keine Aussicht auf Wiederbelebung übrig, so daß es für uns keine Unsterblichkeit gäbe, wenn nicht Christus aus lauter Gnade uns zu Hülfe gekommen wäre<sup>4)</sup>. Aber er hat durch seinen Tod und seine Auferstehung dem Tode und dem Hades die Macht genommen und erweist sich als Erlöser und Lebenswiederbringer für das ganze Menschengeschlecht, freilich nicht an Allen auf einerlei Weise.

Zunächst ist die Kraft der Erlösung den gläubigen Vätern des alten Bundes zu Gute gekommen. Auch sie waren nämlich, wie Alle, die vor Christi Tod gestorben sind, Bewohner des Hades geworden

a été faite à sujection mortelle, non pour qu'elle encourût en son essence. Ebenso erklärte er auf Art. 27: qu'il ne pensa onques, que l'âme fût mortelle, ni l'a dit ni écrit, mais qu'elle est vêtue d'éléments corruptibles. (Trexsel, Antitrinit. I, 288.)

<sup>1)</sup> Vgl. S. 233: . . . animam — nudatam — cacodaemoni quodammodo subditam per Adae peccatum in inferna trahi, quasi nunquam amplius corpori, quod corruerat, restituendam. Eo magis, quia polluta caro ob id mortua nunquam amplius talis est victura.

<sup>2)</sup> Ut corpus peccato animam traxit ditionique subjecit, ita cum corporis sepulcro subicitur anima tenebris, morti et inferno. 235. — infernus horrens et tenebrosus mortem sequitur etc. 237. — infernus nunc est, ut locus sepulcri, sub daemonis potentia. 244. — sepulcra esse locos custodiae animarum scriptura docet. 241. Vgl. 547: eorum (der Juden) animae ad sepulcrum ducebantur, sicut et corpora.

<sup>3)</sup> In inferno languens detinetur quasi non amplius victura. 551. separatae animae sunt naturali privatione factae imbecilliores, est tamen sensus et vox. 229. Inferni dolores . . ex privatione vitae . . . Est naturale et inatum gustatae vitae desiderium.

<sup>4)</sup> S. 383. Vgl. 244: Petrus: si omnes peccati Adae poenam morte luimus, quid opus fuit Christum eandem pro nobis poenam sua morte luere? Michael: id ipsum, quod poenam illam luere nobis datur, mors Christi fecit, sine qua perpetuo omnes in inferno detinebamur, nunquam resuscitandi.

und konnten vor der Auferstehung des Herrn nicht in das Himmelreich eingehen, einmal, weil es bis dahin noch gar nicht da war, und sodann, weil ihre Erweckung zu demselben von der Kraft des neuen Lebens Christi abhieng<sup>1)</sup>. Aber er hat ihre Seelen bei seiner glorreichen Höllenfahrt aus dem Todtenreich befreit und sie bei seiner Auferstehung mit sich in sein himmlisches Reich eingeführt<sup>2)</sup>. Daß Servet auf diesen Punkt kein geringes Gewicht legte, geht aus seinen Worten an Calvin hervor: „Ihr erklärt es spottend für eine Fabel, daß es einen Hades gebe, daß Christus hinabgestiegen sei und die Heiligen mit sich herausgeführt habe, da doch das Erlösungswerk Christi hauptsächlich durch die Erkenntniß seines Sieges über den Hades in das gehörige Licht tritt (ep. 18. ad Calv. pag. 621).

Besonders aber sind es die wiedergeborenen Christen, an welchen sich die errettende und lebendigmachende Kraft Christi offenbart<sup>3)</sup>. Unter den Wiedergeborenen sind jedoch im Sinne Servet's nur solche Glaubige zu verstehen, welche die christliche Taufe empfangen haben, nicht die Kindertaufe, welche von Servet ebenso heftig wie die kirchliche Trinitätslehre bestritten wird, sondern diejenige, deren Ertheilung durch das Vorhandensein von Buße und Glauben bedingt ist und welche Niemand früher als im dreißigsten Lebensjahre, in welchem der Herr selber sich hat taufen lassen, empfangen soll (S. 413). In der Taufe findet nicht allein volle Vergebung der Sünden statt (S. 500), sondern der Glaube wird dabei durch den heiligen Geist belebt, Christus in uns formirt und wir ihm substantiell eingepflanzt<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> S. 235: qui ante mortem Christi mortui sunt, ad infernum ducti sunt, quasi a Deo oblivioni traditi. Auch (493) a Joanne baptisati adhuc in infernum ducebantur, sicut et Joannes ipse. 488: nec Abraham ipse est tunc ingressus [in regnum Christi coeleste], donec accessit Christi regeneratio. 491: . . . antequam ipse resurgeret, nemo potuit cum ipso resurgere nec in regnum illud, quod nondum venerat, ingredi.

<sup>2)</sup> S. 233: Anima Christi post mortem jam spiritu Dei mirifice vivificata cum gloria et potentia descendit ad inferos, ut pias animas inde liberaret. 239: suae . . . salutis vim . . . ostendit Christus . . . etiam in veteribus patribus sibi fidelibus; . . . eo [in infernum] deductos resurgens secum eduxit. 493: Per Christi resurrectionem in coeleste regnum assumpti sunt Joannes baptista, Abraham et alii prophetae, qui fidem Christi olim habuerant. 244: Christus resurgens infernum debilitavit, quosdam inde liberavit. 612.

<sup>3)</sup> S. 239: Suae . . . salutis vim maxime in nobis regenitis ostendit Christus; . . . nos sua gratia et resurrectionis potentia secum nunc retinet, ne in infernum deducamur.

<sup>4)</sup> S. 487. 488. 500: per baptismum Christum induimus — effieimur

Ja er theilt unseren Seelen seinen eigenen, durch die Auferstehung unverweslich gewordenen Lebensgeist mit, so daß dieselben gleichfalls unerweslich werden, und indem sodann durch das heilige Abendmahl noch das unverwesliche Fleisch Christi hinzukommt, wird mittelst der beiden Sacramente unser wahrer und unverweslicher innerer Mensch erzeugt und entwickelt (S. 551 — 555. 234). So aus Wasser und Geist wahrhaft neugeboren und mit dem lebendigen Christus Eins geworden sind die getauften Glaubigen Kinder der geistlichen Auferstehung<sup>1)</sup> und leben schon im Leibe, wie nach Ablegung desselben, ein ewiges und himmlisches Leben (S. 307 f.<sup>2)</sup>). Es giebt für ihren ganzen Menschen, nicht bloß für ihren inwendigen, keinen Tod mehr, sondern nur ein Ruhen und Schlafen (234). Bloß dem Fleische nach empfinden sie noch, wie Christus, den Todeschmerz, aber ihre Seelen, schon hier durch die Taufe aus dem infernalischen Reiche des Satans in das himmlische Reich Christi versetzt (S. 484. 488), kommen nicht in den Hades, sondern werden alsbald nach ihrem Abscheiden in den Himmel aufgenommen<sup>3)</sup>, bleiben, wie bei Leibesleben, verborgen in Christo und herrschen fortan mit ihm im Paradies und Himmelreich (S. 234. 235<sup>4)</sup>), beten auch ohne Zweifel für uns, ohne daß uns übrigens die heilige Schrift anwiese, besondere Gebete an sie oder an Einzelne von ihnen zu richten (S. 718). Doch giebt

Christo *σύμφυτοι* — idque substantialiter. Vgl. überhaupt den Abschnitt de baptismi efficacia, p. 483 seq.

<sup>1)</sup> S. 413 . . . nos nunc spiritu resurgimus, quae dicitur resurrectio prima. 491: . . . regeneratio, quae est resurrectio nostra.

<sup>2)</sup> Quicumque in Christo sumus regeneriti, in hoc regnum [coelorum] sumus ingressi et substantialem communicationem habet noster internus homo cum ipso Christo in coelis regnante. . . . Aeterna illa vita, qua victuri erimus in carne, nunc spiritu vivimus. . . . Id quod nos vere facit hujus gloriae et regni participes, est resurrectio Christi, quae veram facit nostri spiritus resurrectionem.

<sup>3)</sup> S. 237: Ut in Christo fuit solus secundum carnem mortis dolor, non sequens inferni dolor . . . , ita et in nobis vero regeneritis. 242: coelestem vitam in corpore et deposito corpore vivunt vere in vivente Christo regeneriti et ejus spiritu resuscitati. 244: . . . ut ne inferni quidem odorem sentiamus. 496: post baptismum autem et veram Christi regenerationem non magis in eas [animas] potest infernum quam in Christum resuscitatum. 377: Perfecto nos Christus ab inferno eripuit et in coelum transtulit, nunc secundum animam, postea secundum carnem.

<sup>4)</sup> Eorum, qui in Christo vixerunt, animae separatae jam cum ipso regnant, reliquis in inferno detentis.



es auch unter ihnen Solche, welche die Kleinsten heißen, wegen Uebertretung der kleinsten Gebote. Wer auf den Grund Christi Unbrauchbares gebaut hat, wird mit dem Feuer der Trübsal heimgesucht, es sei in dieser Welt oder im Tode, und so durchs Feuer gerettet, wie Paulus sagt (S. 243).

Dagegen kommen alle Unwiedergeborenen, Christen und Nichtchristen, Erwachsene und Kinder, nach dem Tode in den Hades <sup>1)</sup>, und auch die wirklich Glaubigen sind hiervon nach Servet nicht ausgenommen, sofern sie ohne die von ihm geforderte Taufe sterben, da der Glaube zwar rechtfertigt, aber ohne Taufe nicht wiedergebirt und daher auch nicht ins Himmelreich einführt <sup>2)</sup>. Das Anstößige, was für das christliche Gefühl darin liegt, daß zwischen einem getauften und einem ungetauften Glaubigen hinsichtlich ihres zukünftigen Schicksals eine so große Ungleichheit stattfinden soll, sucht Servet dadurch zu beseitigen, daß er sich zunächst auf den Willen Gottes beruft, der sich erbarme, wessen er wolle, und sodann darauf hintweist, daß auch in dem Glaubensleben der Beiden selbst ein Unterschied vorhanden sei, sofern vor der Taufe der Glaube nicht so lebendig, auch die Buße nicht so wahr sei, wie hernach <sup>3)</sup>, weshalb auch die dem Glauben zu Theil werdende Sündenvergebung erst durch die Taufe vollkommen werde (S. 500). Uebrigens wird der Glaube der ungetauft Sterbenden nicht vergeblich sein, zumal wenn es dem nicht mit Wasser Getauften gelingt, durch den Tod oder durch das Marthrium wiedergeboren zu werden (S. 496). Ueberhaupt ist der Sieg Christi über den Hades auch für die ihm noch überlassenen Seelen von wesentlicher Bedeutung; denn ihr Aufenthalt daselbst, an sich endlos, ist in Folge davon zu einem Zwischenzustand geworden, der durch die Auferstehung der Todten seinen Abschluß finden soll, und die Höllenfahrt Christi, bei welcher ihnen dies kund wurde, hat die Wirkung gehabt,

<sup>1)</sup> S. 237: . . . in reliquis autem infernus horrens et tenebrosus mortem sequitur, cum sint omnes natura filii irae. 239: Reliquos omnes usque ad diem iudicii in inferno reliquit [Christus]. 496: Eorum, qui sine baptismo decedunt, animae sentiunt inferni dolores ob Adae peccatum. 236: In parvulis quoque defunctis aliqualis est inferni dolor.

<sup>2)</sup> S. 487: An nescitis fide plerosque justificados, qui tamen baptismi defectu in regnum coelorum non sunt ingressi? . . . Nescitis, quod sine coelesti natiuitate fides non regenerat? . . . S. 488. 499. 500.

<sup>3)</sup> S. 496: Fides ipsa in baptismo per spiritum illustratur etc. 499: [Spiritus] in baptismo fidem magis vivificans nos in veram regni coelestis possessionem inducit.

daß der verzweifelte Todesschmerz theils durch die Hoffnung der Auferstehung gemildert, theils durch die Aussicht auf das Endgericht in die Furcht vor anderen Strafen verwandelt worden ist (S. 237). Jene Milde- rung ist namentlich den ohne eigene Schuld im Todtenreich festgehaltenen Kinderseelen zu Theil geworden, denen das Licht der Ankunft Christi den finsternen Schreckensort einigermaßen erhellt hat (S. 309). Dasselbe gilt von den unwiedergeborenen Christen überhaupt, so weit sie sich nicht mit vorsätzlichen groben Sünden belasten haben, sowie von den besseren Juden und Heiden. Dabei ist aber der Hades nach Serbet für alle diese Seelen wesentlich Reinigungsort, und daß die Reformatoren kein Fegfeuer glauben, wird ihnen (apol. ad Melanth. p. 723 seq.) zu einem besonderen Vorwurf gemacht. „Schon der Eine Grund sollte Euch genügen, daß nichts Unreines zur Herrlichkeit der Auferstehung zugelassen wird. Die meisten von den Glaubigen und Gerechtfertigten aber gehen mit mancherlei Unsauberkeit behaftet aus der Welt und haben noch Holz, Heu und Stoppeln. Dergleichen muß also mit Feuer verbrannt und sie selber müssen gereinigt werden nach den Worten Pauli 1 Cor. 3. Hinsichtlich der diesseits verhängten Strafen gebet Ihr zu, daß Jemand von der Sünde durchs Feuer [der Trübsal] errettet werde; wie aber, wenn die Strafe hienieden nicht eintritt? Dann muß jener Schmutz anderswo weggeschafft und mit Feuer ausgefegt werden. Wie Christus jetzt die Glaubigen annimmt und die Seelen der Glaubigen nach ihrem Hinscheiden aufnimmt, so reinigt er sie hier und dort mittelst ihrer Annahme, und das Feuer seines Geistes entfernt mit seinem Brennen den Unrath. Zur Minderung oder Aufhebung dieser Strafe des Reinigungsfeuers können uns Liebeswerke, Almosen, Fasten, Gebet, Buße und Beichte, wie auch andere uns von Gott schon in dieser Welt auferlegte Strafen als Zugabe (accessione quadam) behülflich sein. . . . Sowohl in dieser Welt als in der zukünftigen werden diejenigen, welche selig werden sollen, gereinigt, wie einige Sünden in dieser Welt vergeben werden, andere in der zukünftigen. Daß wir aber für die so Gestorbenen und zu Reinigenden bitten, uns taufen lassen, das Messopfer darbringen sollen, das ist eine verwerfliche, sich mit Unrecht auf 2 Maccab. 12 berufende Lehre. Mit dem Tode sind die Würfel gefallen.“ Es kann hiernach kein Zweifel sein, daß Serbet den von ihm behaupteten Läuterungsproceß als einen rein geistigen gedacht wissen will; wenn er aber die Reinigung der Seelen durch ihre Aufnahme von Christi Seiten vermittelt sein läßt, so fragt

sich, da hierbei doch nicht von den Wiedergeborenen die Rede sein kann: wie sich diese Aufnahme zu ihrem vorausgesetzten Aufenthalt im Hades verhält. Hierüber finden wir bei Servet keine weitere Auskunft; seine Meinung geht aber offenbar dahin, daß die betreffenden Seelen auch im Todtenreich den erlösenden und heiligenden Einflüssen Christi und seines Geistes nicht entzogen seien.

Während so der eine Theil der Hadesbewohner sich in einem zwar keineswegs leidenslosen, aber doch hoffnungsreichen Vorbereitungsstande befindet, wird der andere zur ewigen Verdammniß aufbewahrt und hat schon jetzt neben dem allgemeinen Schmerz des Hades noch besondere Qualen zu erdulden <sup>1)</sup>. Die Seelen der Gottlosen werden so empfindlich vom Feuer gepeinigt, daß sie sich nach einem Schluck Wasser zu sehnen scheinen (Luc. 16), und die Gewissensbisse nagen an ihnen als ein Wurm, der nicht stirbt. Immer ist ihre Sünde wider sie, weshalb auch der Hades vom Fördern Scheol heißt. Gleichwohl können die der Verdammniß Entgegengehenden das ihnen bevorstehende Loos nicht mit Sicherheit wissen, weil auch Solche, die dasselbe nicht mit ihnen werden zu theilen haben, zugleich mit ihnen im Todtenreich zurückgehalten und gepeinigt werden (S. 239).

Das Ende dieses Mittelzustandes wird durch die Offenbarung Christi am jüngsten Tage und die von ihm zu bewirkende Auferweckung der Todten herbeigeführt. Zuvor aber tritt noch in dieser Weltzeit das tausendjährige Reich ein, von Servet in geistiger Weise als die nach dem Sturz des antichristlichen Papstthums anbrechende Herrschaft der bis dahin unsichtbaren, alsdann aber sichtbar werdenden, wahren Kirche Christi gedacht und, da er die 1260 Tage (= Jahre) der Apocalypse vom Papst Sylvester an zählte, als nächst bevorstehend erwartet (S. 719). Von einer sichtbaren Wiederkunft des Herrn zu Aufrichtung dieses Reichs ist nicht die Rede, wohl aber davon, daß eine neue Ausgießung des heiligen Geistes, eine neue Verherrlichung Christi nach der Verherrlichung des Antichrists Noth thue, wie denn Christus selbst Luc. 19 lehre, daß seine Erscheinung sich wiederholen müsse und eine geistige Wiedereinnahme seines Reichs stattfinden werde (S. 461 f.). Ob Servet sich wenigstens die letzte

<sup>1)</sup> Reliquos omnes usque ad diem judicii in inferno reliquit [Christus], quosdam interim purgandos, alios justo judicio perpetuo postea puniendos. 239. Alii praeterea sunt inferni dolores. Nam juxta genus mortis est in impropis varius inferni dolor. Igne etc. Juxta genus insuper actorum in vita est in inferno novus alius dolor, vermis quidam etc. 236 seq.

Zukunft Christi als ein persönliches Kommen in sichtbarer Herrlichkeit vorgestellt habe, muß dahingestellt bleiben, da er nur den unbestimmten an Col. 3, 4, sich anschließenden Ausdruck gebraucht, Christus, von der Welt jetzt nicht gesehen und in Gott verborgen, werde bei der Auferstehung geoffenbart werden (S. 541).

Die Auferstehung der Todten umfaßt Alle, die in Adam gestorben sind, nicht bloß die sämtlichen Hadesbewohner, für welche sie Befreiung aus dem Todtenreich ist, sondern auch die Wiedergeborenen, die unmittelbar nach ihrem Abscheiden in den Himmel aufgenommen worden sind <sup>1)</sup>. Zwar nach Trechsel's Auffassung wäre Servet's Meinung, daß für letztere eine Auferstehung nicht mehr eigentlich stattfindet, sondern nur das schon vorhandene, aber jetzt noch verborgene Leben sich dereinst offenbaren werde <sup>2)</sup>, und in der That lesen wir S. 543: „Jenes verborgene, himmlische, unsterbliche Leben leben wir jetzt, mit ihm auferweckt, so daß die endliche Auferstehung nichts Anderes für uns sein wird, als dieses Lebens Offenbarung in der Herrlichkeit.“ Da jedoch Servet die finale Auferstehung an vielen Stellen ausdrücklich als eine Auferstehung des Leibes von der in der Wiedergeburt eintretenden Auferstehung des Geistes (auch *resurrectio prima* genannt, S. 413, ohne Zweifel mit Rücksicht auf Apoc. 20, 5) unterscheidet <sup>3)</sup> und bis zum Eintritt der ersteren nur die Seelen der Wiedergeborenen als Subject jenes himmlischen und unsterblichen Lebens bezeichnet <sup>4)</sup>; da er ferner den Zustand der durch die Auferstehung wieder mit einem Leibe bekleideten Seele als den vollkommeneren dem der abgeschiedenen Seele gegenüberstellt (S. 229) und den Glauben an die Auferstehung als eine eschatologische Thatfache ausdrücklich auch in

<sup>1)</sup> Omnes, quos laesit Adam, sanat Christus in eo, in quo laesi sunt; omnibus enim mortem primam et infernum tollet, omnes in Adam mortui, omnes in Christo resurgent, 1 Cor. 15. p. 378. — In finali resurrectione omnes a morte et inferno liberabit [Christus] 244. Adae peccatum omnibus condonabit Christus omnes e morte et inferno resuscitando. 359.

<sup>2)</sup> Trechsel, *Antitrinitarier*, I, 141.

<sup>3)</sup> B. B. S. 382: Christus — nunc in spiritu eam [mortem nostram] tollens demum in tota carne. 544: ad eundem modum destructa peccati morte nos hic resurgimus ad aeternam spiritus vitam, ad quem in finali resurrectione destructa corporali morte resurgemus secundum carnem ad aeternam vitam.

<sup>4)</sup> S. 235: Eorum, qui in Christo vixerunt, animae separatae jam cum ipso regnant. S. 718. beatae animae. 627: In coelestibus spiritibus et beatorum animis assumtis est semper Christi ecclesia.



Bezug auf die Wiedergeborenen dogmatisch zu rechtfertigen sucht (s. u.): so sind wir genöthigt, von Trechsel abweichend anzunehmen, daß sich Servet das zukünftige Offenbarwerden des jetzt mit Christo in Gott verborgenen ewigen Lebens gerade durch die Auferstehung des Leibes vermittelt gedacht habe.

Was nun die Beschaffenheit des Auferstehungsleibes betrifft, so bezeichnet ihn Servet im Allgemeinen als einen geistlichen <sup>1)</sup> und legt den Hauptnachdruck auf die mit dem Fleisch vorgegangene Verwandlung, Erneuerung und Verklärung. Da nämlich der leibliche Tod die Befreiung der Seele von dem befleckten und verderbten Fleische zum Zweck hat, so kann selbstverständlich nur von der Herstellung eines von der ihm dermalen substantiell inwohnenden Sünde gereinigten Körpers die Rede sein <sup>2)</sup>. Sodann aber stellt Servet den Satz auf, daß alle Formen, die vom geschaffenen Richte sind, schlechthin untergehen müssen, doch so, daß die Ideen in Gott bleiben (S. 262), und wendet diesen Satz auch auf den menschlichen Leib an. Wie die substantielle Form des Leibes Christi seit seiner Auferstehung keinen Antheil mehr an dem geschaffenen Sonnenlicht hat, sondern das unerschaffene Licht Gottes, das ursprünglich im Worte war, allein zurückgeblieben ist <sup>3)</sup>, so wird bei der Auferstehung der Todten die überlegene Kraft des Alles umgestaltenden und glorificirenden göttlichen Lichts das geschaffene Licht, das jetzt den Körpern Existenz und Form giebt <sup>4)</sup>; als das schwächere verschwinden machen und die Verwandlung des Fleisches wird eine Versetzung in die göttliche Form sein <sup>5)</sup>. Hier-

<sup>1)</sup> S. 506: *Miror eos (impanatores) non intelligere, Christi corpus esse spirituale, cum et corpora nostra omnia futura sint post resurrectionem spiritualia* 1 Cor. 15.

<sup>2)</sup> S. 228: Die Trennung von Leib und Seele geschieht *ad insignem re-purgationem*; denn (S. 233) *polluta caro ob id mortua nunquam est talis victura, . . . cum talis in Deo vivere non posset*. S. 378: *decreta in pulverem reversio, ut hac via posset caro polluta mundari et munda resurgere*.

<sup>3)</sup> Vgl. meinen Aufsatz über Servet's Trinitätslehre und Christologie in der *Thib. Zeitschr.* 1840. Heft 2. S. 29.

<sup>4)</sup> S. 151: *Lux est, quod dat esse rei; lux est forma rei*. S. 153: *Ex luce solis et elementis innato splendore fit una lux, unde sunt corporum formae*. Das geschaffene Licht ist jedoch nur das Nachbild des ungeschaffenen, welches die Substanz Gottes selbst ist. Siehe m. Aufsatz, S. 11; Trechsel a. a. O. S. 129.

<sup>5)</sup> S. 276. *Transmutatio vera carnis erit in divinam formam translatio*. . . *Forma illa lucis erat ab idea divina, in ea consistebat, velut ejus vices ad tempus agens. Sola ideae divinae manifestatione tam lucida evanescoet*

unter wird jedoch weder die Einheit der Species noch die Selbigkeit des Individuums Noth leiden, wie dies überhaupt nicht der Fall ist, wenn die Gottheit an die Stelle irgend einer Form tritt, vielmehr wird gerade hierdurch die Identität, die hauptsächlich auf der bleibenden göttlichen Idee und der Seele beruht, vor der Zerstörung bewahrt. Ist ja doch auch die Individualität des Knaben und des Greises eine und dieselbe, obgleich sich vom Knaben- bis zum Greisenalter Materie, Form und Seele verändert haben (S. 270. 276). Uebrigens wird der Auferstehungsleib dieselbe Altersstufe repräsentiren, auf welcher die geistliche Auferstehung in der Taufe erfolgt, also das dreißigste Lebensjahr (S. 413). Ueber die Leiber der Gottlosen spricht sich Servet nicht besonders aus.

Die Bürgschaft für die so bestimmte Auferstehung findet Servet in der Auferstehung Christi, zusammengenommen mit der persönlichen Erfahrung des Wiedergeborenen von der Kraft derselben, wie sie sich ihm in der Thatfache seines neuen geistlichen Lebens darbietet. „Jetzt ist die Auferstehung, Erneuerung, Umwandlung und Verklärung des Leibes Christi allein vorausgeschickt als eine Art von Muster, uns zu kosten gegeben, damit wir, diese Erneuerung Christi jetzt innerlich im Geist erfahrend, die zukünftige Erneuerung unseres Leibes um so sicherer erkennen möchten. Wer das Leben Christi nicht in sich erkennt, ist nicht wiedergeboren. Wer Christum in sich selbst erkennt, der begreift ihn wahrhaft als den Auferstandenen und ebenso seine eigene künftige Auferweckung nach seinem Bilde. Die Auferstehung des Geistes beweist die des Leibes, wenn man die in uns vorhandene Erfahrung von der Auferstehung des Leibes Christi hinzunimmt“ (S. 548). Auch sucht Servet hier seine Theorie vom Licht als dem formirenden Princip in allen Dingen apologetisch zu verwerthen. „Die Verwandlung und Verklärung des Fleisches ist ebenso leicht wie die des Geistes, da dies Alles gleicherweise durch Beimischung des göttlichen Lichtes geschieht; also ist es ebenso leicht, eine Auferstehung des Leibes als eine Auferstehung des Geistes zu glauben. Dem Licht ist es eigen, den irdischen Stoff in leuchtende Perlen und köstliche Steine umzuwandeln, wie es den Geist umwandelt. Gleichwie Christi Leib vom Glanze des Lichtes auf dem Berge verwandelt und in der Auferstehung verherrlicht worden ist, wie unser Geist nach 2 Cor. 3

---

*illa creata lux. Sicut itaque major lux nunc exinanit minorem, ita in resurrectione fiet ob magnam vim lucis divinae omnia transformantis et glorificantis.*

jetzt durch den Glanz des Lichtes in sein Bild verwandelt und verklärt wird, so wird dereinst auch unser Leib in sein Bild verwandelt und verherrlicht werden, Phil. 3<sup>o</sup> (S. 549) <sup>1)</sup>.

Mit der Auferstehung hängt das Endegericht aufs Genaueste zusammen, denn Christus führt eben zu dem Zweck die Todten aus dem Hades ins Leben zurück, damit sie von ihm selbst mit Gerechtigkeit gerichtet werden, nachdem sie dort gewissermaßen von den Dämonen gerichtet worden waren, sowohl die Guten als die Bösen (S. 238). Das Gericht erstreckt sich deshalb (mit Ausnahme der Kinder <sup>2)</sup>) über alle diejenigen, welche bis dahin im Hades festgehalten waren, wogegen die Wiedergeborenen ihm nicht unterworfen sind, vielmehr selbst als Richter fungiren werden (S. 339). Für jene erfolgt dabei die Vergebung sowohl der Erbsünde als aller wirklichen Sünden, welche aus derselben vor der vollen Erkenntniß des Guten und Bösen, die erst mit dem zwanzigsten Jahr eintritt, entsprungen sind, so daß Christus nur die eigenen, im Stande der völligen Zurechnungsfähigkeit gethanen Werke der Menschen seiner richterlichen Entscheidung zu Grunde legt <sup>3)</sup>. Diese Zurechnungsfähigkeit findet sich von jenem Alter an auch bei den Heiden, weil alle Menschen in Folge des ihnen vom Schöpfer eingehauchten Geistes ein Gesetz im Herzen und Gewissen tragen; daher wird Christus auch die Heiden

<sup>1)</sup> Vgl. auch S. 151: In regeneratione est lux, spiritum nostrum informat et transformat, ut et corpora nostra in finali resurrectione lux substantialiter transformabit.

<sup>2)</sup> S. 495: De infantibus non erit iudicium. Vgl. 368: Benedictio Christi parvulis hic data vertetur iis in gloriam, quando a Christo resuscitabuntur. — Alieno solo facto infantes illi percuntes alieno solo facto juvabuntur, nos alieno et nostro.

<sup>3)</sup> S. 359: Adæ peccatum omnibus condonabit Christus omnes a morte et inferno resuscitando. Atque ita ob primum Adæ peccatum non erit tunc damnatio. S. 243: regenerationem hanc non assecutis, inferno nunc detentis et ab eo postea liberandis (ut sunt plerique inter Judæos et gentes inventi pii) remittentur peccata in futuro iudicio. Peccata ex delicto Adæ ante perfectam cognitionem in nobis orta, ad corporalem mortem et comitem infernum obligantia, in futuro seculo tollentur, sicut originale ipsum Adæ peccatum. S. 238: Originale Adæ peccatum omnibus ipse [Christus] condonat, mortem et infernum tollens ac vitam restituens, ut a se iudice omnes vitæ restituti non ex facto Adæ, sed ex aliis propriis factis iuste iudicentur etc. Vgl. sedann S. 363: Peccatum ergo mortale non committitur ante vicesimum annum. 364. scientia boni et mali non dicitur ante vicesimum annum sufficiens ad mortis punitiōem, Deuter. 1.

alle auferwecken und über ihre Handlungen zur Rechenschaft ziehen, und wem mehr gegeben ist, von dem wird auch mehr gefordert werden (S. 238. 359). Als Ergebnis des Gerichts stellt Serbet, ohne sich über die Form desselben zu äußern, dies in Aussicht, daß Christus die Mehrzahl der zu Richtenden, und namentlich die meisten Juden und Heiden, wie durchs Feuer erretten wird (S. 626: omnes resurgent, plerique vitam habituri; 243: plerique inter Judaeos et gentes inventi pii)<sup>1)</sup>; dagegen werden diejenigen, welche wissentlich und vorsätzlich aus entschiedener Bosheit dem in ihnen wirkenden guten Geist widerstrebt, Christo den Glauben verweigert, ungeachtet des Bewußtseins ihrer Verschuldung sich der Buße verschlossen haben, weder in dieser noch in jener Welt, weder im Tode noch in der Auferstehung ihrer Sünden ledig, sondern in Folge ihrer persönlichen Verwerflichkeit zu ewigen Strafen verurtheilt (S. 243).

Gleichzeitig mit Auferstehung und Gericht erfolgt das Ende der Welt und ihre Erneuerung. Nicht bloß die Erde, sondern die ganze Welt ist durch die Schlange verunreinigt worden und muß deshalb bis auf die Schöpfungselemente hinaus einem Läuterungsproceß unterworfen werden, der die Befleckung aufhebt und den beherrschenden Einfluß des Satans zunichte macht<sup>2)</sup>. Dies geschieht am Tage des Gerichts, wo Alles vom göttlichen Feuer verbrannt, durch die Kraft der Hitze geschmolzen und ebendamt gereinigt wird<sup>3)</sup>. So wird das Alte vergehen und Alles neu und verklärt werden. Selbst dieser ganze irdische Stoff wird, mit anderen vermischt und genau unter die menschlichen Leiber vertheilt, an der Verherrlichung Theil nehmen<sup>4)</sup>,

<sup>1)</sup> S. 332: Nobis data est certa regula fidei, ut in ea sola justificemur at ipsis non talis est data. Ideo natura supplet in eis, per conscientiae regulam docens opera naturaliter bona. Ea vero cum sint naturaliter bona, omnibus in futuro seculo proderunt, cum sint omnes ex factis suis juste judicandi.

<sup>2)</sup> S. 390: Pollutio magna facta est per serpentem in coelo, in terra et in paradiso ipso. 391: et ipsae [quatuor qualitates primae] sunt pollutae. 553: Priora illa creationis mundi elementa sicut insigni mutatione in finali resurrectione innovanda, sicut et coeli ipsi, cum sint omnia polluta et ob id vi caloris in die judicii dissolvenda. Nur die Elemente des neuen Menschen sind unbesleckt und daher keiner Verwandlung mehr unterworfen.

<sup>3)</sup> S. 244: omnia igne resolventur. Auch die Himmel immundi sunt, donec in die judicii a calore dissoluti fient novum coelum. 507: Sunt omnia igne divino conflagranda et repurganda etc. 392.

<sup>4)</sup> Terrea haec tota materia aliis mixta, in hominum corpora exacte distributa glorificabitur. 244.



der Tod aber und der Hades werden nicht mehr sein (S. 244). Alsdann übergiebt Christus dem Vater das Reich, d. h. die Heiligen, welche sein Reich ausmachen (S. 312), und die gesammte Weltentwicklung hat ihr Endziel erreicht. Wie Alles von Gott ausgegangen ist, so kehrt Alles, was übrig bleibt, zu ihm zurück<sup>1)</sup>, und wir werden fortan allein in der göttlichen Idee enthalten sein<sup>2)</sup>, wie dies bei Christus seit seiner Erhöhung in den dritten, unerschaffenen Himmel der Fall ist, so daß nun Gott selbst als sein Ort bezeichnet werden kann (S. 620). An ein Aufhören der persönlichen Existenz ist jedoch hierbei keineswegs zu denken, wie schon daraus hervorgeht, daß Särvet den durch das Endgericht festgestellten Gegensatz zwischen Seligen und Verdammten (unter ausdrücklicher Abweisung der Wiederbringungslehre) als einen ewigen bestimmt<sup>3)</sup>.

Was nämlich zunächst den Zustand der Verdammten betrifft, so werden durch Gottes Gericht ihre Seelen sammt den Leibern in eine schauerliche Finsterniß geworfen und des göttlichen Lichts beraubt werden (S. 232). Ihr Schicksal ist der zweite, ewige Tod, von dem der erste nur ein Schatten war, wie das Feuer des Hades der Schatten eines andern, ewigen Feuers, das von Ewigkeit für sie bereitet ist, des göttlichen Feuers, in welchem die Seelen nicht vom Teufel, sondern Menschen und Teufel nach Gottes Gericht gepeinigt werden. Dieses Feuer ist Gott selbst, denn es giebt keine Creatur, die mit Gott gleich ewig wäre. So werden die Dämonen allerdings, indem sie in das ewige Feuer gehen, zu Gott selber gehen; aber diese Rückkehr zu ihrem Ursprung führt nicht, wie Origenes will, ihre endliche Befeligung herbei, sondern ihre endlose Pein. Christus selbst wird ihnen dann zur Qual sein — daher ihr Geschrei im Evangelium, daß sie von ihm gequält werden —, und ebenso wird der heilige Geist, den ein Mensch empfängt, ihn einst peinigen, wenn er ihn übel bewahrt

<sup>1)</sup> S. 245: *Sicut omnia ab ipso prodierunt, ita omnia remanentia ad ipsum redibunt.*

<sup>2)</sup> *Sola idea divina nos post resurrectionem continebimur.* 620. Zur Erläuterung dient, was Särvet von der Auferstehung als einer Versetzung in die göttliche Lichtform sagt (s. oben). Vgl. auch S. 135: *hominum et rerum lucidae formae sunt ab aeterno in Deo.* 133: *rerum omnium essentia est ipse Deus . . . in essentia sua rerum omnium ideas continens, est velut pars formalis omnium.*

<sup>3)</sup> S. 245: *Omnia remanentia ad ipsum [Deum] redibunt, sorte tamen inaequali.*

hat. Gott selbst ist das verzehrende Feuer, das alle befleckten Körper und Seelen brennt <sup>1)</sup>.

Die ewige Seligkeit besteht in der Vereinigung mit Gott, in dem vollkommensten Anschauen und Genießen des göttlichen Lichts, wovon die Wiedergeborenen schon hier durch den Anblick des Antlitzes des in ihnen wohnenden Christus einen Vorschmack haben (S. 116), während ihnen die ganze Fülle auch nach ihrem Abscheiden bis zur Auferstehung noch vorenthalten bleibt <sup>2)</sup>. Als Vollendete werden wir die eine, neue, ätherische Substanz der drei höheren Elemente (Feuer, Luft, Wasser) in Gott einathmen und unsere Leiber werden mit derselben unsichtbaren Speise der Gottheit genährt wie die Engel; ja die künftige Herrlichkeit der Menschen wird größer als die der Engel sein <sup>3)</sup>. Doch giebt es Stufenunterschiede der Seligkeit wie auch der Verdammniß. Einmal nämlich haben die in der Taufe Wiedergeborenen nicht bloß jetzt, sondern auch in der Auferstehung den Vorrang vor allen Anderen, mit Ausnahme der von Christo bei der Höllenfahrt aus dem Hades Erlösten (S. 494). Sodann aber wird dem Gerechtfertigten, wenn er bis ans Ende beharrt, aus seinen guten Werken eine besondere Himmelsfreude erwachsen, wie den bösen Thaten, für welche keine Vergebung erlangt worden ist, besondere Straf leiden entsprechen werden (S. 339. 344), und andererseits macht die Abweichung von den sogenannten evangelischen Rathschlägen einen Glaubigen nicht gerade verdammlich, aber sie hat doch die Folge, daß er kleiner im Himmelreich heißt als ein Anderer (S. 646). Auffallend ist, daß Servet den Protestanten und namentlich Calvin die Leugnung eines solchen Gradunterschiedes vorwirft <sup>4)</sup>, während derselbe doch, wenigstens hinsichtlich der Seligkeit, sowohl in der Apologie der Augsburgerischen Confession als in Calvin's instit. III, 25 ausdrücklich anerkannt wird.

<sup>1)</sup> S. 245. 698.

<sup>2)</sup> Vgl. S. 158: *Adhuc superest alius visionis absolutissimus modus post finalem resurrectionem, quando videbimus Deum, sicuti est, in abditissima illa luce, nemini unquam visa, nec angelis nec beatis animis, sed soli Christo.*

<sup>3)</sup> S. 244. 223. 221.

<sup>4)</sup> S. 338: *Ajunt isti fore omnibus aequalem gloriam et reprobis aequales poenas. Besonders ep. 29 ad Calv. p. 660 seq. quia parabolam Christus adducit de hominibus ad varias diei horas vocatis et aequam denarii mercedem accipientibus, mox tu concludis nullum fore gloriae discrimen, nec fidei nec operum. — Nec fidei nec operum varietas ibi inducitur, sed temporis. — Denarius erit ipsemet Deus, omnibus exhibitus, licet eo non omnes aequae fruamur.*

Im Allgemeinen wird man der hiermit dargestellten Eschatologie die Anerkennung nicht versagen dürfen, daß ihr eine vertraute Bekanntschaft mit dem gesammten Bibelwort und das ernste Bestreben zu Grunde liegt, die mannichfaltigen Aussagen und Andeutungen der Schrift über die letzten Dinge gleichmäßig zu berücksichtigen und zu einem in sich zusammenhängenden Lehrgängen zu verknüpfen. Ems mit den Evangelischen im Widerspruch gegen die unbiblischen und praktisch verderblichen Zuthaten der römischen Kirche, blieb Særvet nicht bei der Negation der Irrlehre stehen, sondern suchte sie, unter Beibehaltung der in ihr noch vorhandenen Wahrheits-elemente, durch eine schriftmäßige Eschatologie zu ersetzen, welche zugleich den Abschluß seines ganzen Lehrsystems zu bilden bestimmt war. Daß er sich bei diesem Versuch theilweise mehr von seinen eigenthümlichen philosophischen und dogmatischen Ansichten als von rein exegetischen Resultaten leiten ließ, ist nicht zu leugnen; dessenungeachtet gebührt ihm das bisher nicht erkannte Verdienst, der protestantischen Theologie auf dem Wege einer positiven Umbildung des Dogma's de novissimis vorangegangen zu sein.

---

# Entwurf

einer neuen encyclopädischen Einrichtung und Darstellung der theologischen Wissenschaften.

Von

Wm. F. Warren in Bremen.

Die geeignetste Bezeichnung für die Gesamtheit der „theologischen“ Wissenschaften ist Ecclesiologie. Die „theologische Encyclopädie“ ist demnach **Ecclesiologie, encyclopädisch behandelt.**

Einleitung. §. 1. Definition. Die Ecclesiologie ist die Wissenschaft von dem Wesen, der Geschichte und der Bestimmung der christlichen Kirche. Encyclopädisch behandelt, ist sie eine übersichtliche, propädeutische Darstellung aller hierher gehörenden wissenschaftlichen Disciplinen in ihrem organischen Zusammenhange.

§. 2. Gegenstand der Ecclesiologie. Gegenstand der Ecclesiologie ist — die Kirche. Die Kirche ist diejenige göttliche Stiftung, durch welche Gott seinen ewigen Heilrathschluß zeitlich verwirklicht. Als solche gehört sie der Zeit an, steht mitten in der Geschichte, ist dem großen, alles Zeitliche umfassenden Gesetze der geschichtlichen Entwicklung unterworfen. Sie hat eine eigene Literatur, eine eigene Weltanschauung, eine eigene gesellschaftliche Lebensökonomie. Alle drei sind in unterschiedlichen Entwicklungsprocessen begriffen, doch stehen sie in einem so engen organischen Verhältnisse zu einander, daß die Gesamtentwicklung dennoch im Grunde immer eine einheitliche bleibt.

§. 3. Zweck und Aufgabe der Ecclesiologie, encyclopädisch behandelt. Der Zweck der encyclopädischen Behandlung der Ecclesiologie ist, dem Lernenden einen klaren Ueberblick über das ganze Gebiet dieser Wissenschaft zu geben und ihn auf ein einsichtsvolles Studium derselben vorzubereiten. Um diesem Zwecke zu entsprechen, muß sie den Umfang des ecclesiologischen Stoffes genau bestimmen, dessen Inhalt richtig zergliedern und den ganzen Organismus der ecclesiologischen Disciplinen in ihrem natürlichen Zusammen-



hange darstellen. Hiermit kann man auch sehr passend die Methodologie dieser Disciplinen sowie die Angabe gewählter Literatur in jedem Fache verbinden.

§. 4. Methode. Ist nun die Kirche dem Geseze der geschichtlichen Entwicklung unterworfen, so kann sie nur in ihrer geschichtlichen Entwicklung richtig aufgefaßt und dargestellt werden. Als Hauptstadien ihrer Entwicklung unterscheiden wir folgende drei: die Kirche in ihrem Werden, die Kirche in ihrer bisherigen Entwicklung und die Kirche in ihrer Vollendung. Hat ferner die Kirche eine eigene Literatur, eine eigene Weltanschauung und eine eigene anstaltliche Lebensökonomie, so kann man diese verschiedenen Momente einzeln betrachten, und zwar: a) in ihrer Entstehung und allmählichen Entwicklung (historische Betrachtung) oder b) in ihrem jeweiligen Gewordensein, d. h. als Ergebniß des geschichtlichen Entwicklungsprocesses bis auf irgend einen bestimmten Zeitpunkt (philosophische Betrachtung). Endlich läßt sich aber auch die Gesamtentwicklung aller drei Momente in ihrem organischen Zusammenhange betrachten und wissenschaftlich darstellen. Aus der Combination dieser drei Betrachtungsweisen ergibt sich der unten folgende Organismus der ecclesiologischen Wissenschaften.

§. 5. Geschichte der encyclopädischen Behandlung der Ecclesiologie.

. . . . .

**Erster Theil. Die Kirche im Werden.** §. 6. Die heilige Literatur. Die wissenschaftliche Darstellung der kirchlichen Literatur dieser Periode nach ihrer Entstehung und Entwicklung ist: die Geschichte der heiligen Schrift, — nach ihrem Gewordensein: heilige Bibliologie.

§. 7. Die heilige Weltanschauung. Die wissenschaftliche Darstellung der kirchlichen Weltanschauung dieser Periode nach ihrer Entstehung und Entwicklung ist: heilige Lehrgeschichte (biblische Dogmengeschichte), — nach ihrem Gewordensein: heilige Lehrwissenschaft (biblische Theologie oder biblische Dogmatik — mosaische, jüdische, neutestamentliche Theologie).

§. 8. Die heilige Oekonomie. Die wissenschaftliche Darstellung der kirchlichen Oekonomie dieser Periode nach ihrer Entstehung und Entwicklung ist: heilige (biblische) Kirchengeschichte, — nach ihrem Gewordensein: heilige (biblische) Ecclesio-

logie im engeren Sinne (Wissenschaft von der Kirche als Anstalt und von ihren Functionen am Ende des apostolischen Zeitalters).

§. 9. Die Gesamtentwicklung. Die wissenschaftliche Darstellung der Entstehung und der Gesamtentwicklung der Kirche nach allen Seiten hin während dieser Periode ist: die heilige Geschichte.

§. 10. Hülfswissenschaften. Die wichtigsten Hülfswissenschaften der Ecclesiologie in dieser Periode sind: 1) biblische Philologie, 2) biblische Archäologie, 3) biblische Geographie, 4) biblische Chronologie und 5) allgemeine Religionsgeschichte.

§. 11. Schluß. Die wissenschaftliche Begründung und Vertheidigung der heiligen Geschichte oder irgend eines ihrer oben erwähnten Elemente ist: christliche Apologie.

**Zweiter Theil.** Die Kirche in ihrer bisherigen Entwicklung. §. 12. Die kirchliche Literatur. Die wissenschaftliche Darstellung der kirchlichen Literatur nach ihrer Entstehung und bisherigen Entwicklung ist: kirchliche Literaturgeschichte, — nach ihrem Gewordensein: kirchliche Bibliographie.

§. 13. Die kirchliche Weltanschauung. Die wissenschaftliche Darstellung der kirchlichen Weltanschauung nach ihrer Entstehung und bisherigen Entwicklung ist: kirchliche (christliche) Lehrgeschichte (Dogmengeschichte), — nach ihrem Gewordensein: kirchliche (christliche) Lehrwissenschaft (systematische Theologie).

§. 14. Die kirchliche Oekonomie. Die wissenschaftliche Darstellung der kirchlichen Oekonomie nach ihrer Entstehung und bisherigen Entwicklung ist: Kirchengeschichte im engeren Sinne, — nach ihrem Gewordensein: christliche Ecclesiologie im engeren Sinne (Wissenschaft von der Kirche als Anstalt und von ihren Functionen, betrachtet nach ihrer ganzen bisherigen Entwicklung) <sup>1)</sup>.

§. 15. Die Gesamtentwicklung. Die wissenschaftliche Darstellung der Gründung und Gesamtentwicklung der Kirche bis auf die Gegenwart ist die allgemeine Kirchengeschichte.

§. 16. Hülfswissenschaften. Die wichtigsten Hülfswissen-

---

<sup>1)</sup> Es versteht sich von selbst, daß sowohl die geschichtliche als auch die philosophische Betrachtung aller drei Momente beide Stadien der kirchlichen Entwicklung oder, je nach Belieben des Betrachtenden, auch nur eins derselben umfassen kann.

schaften der Ecclesiologie in dieser Periode sind: 1) kirchliche Philologie, 2) kirchliche Archäologie, 3) kirchliche Geographie, 4) kirchliche Chronologie und 5) allgemeine Religionsgeschichte.

§. 17. Schluß. Die Begründung der eigenen und die Bekämpfung fremder Auffassungen der Kirchengeschichte, besonders der kirchlichen Lehre und Verfassung, ist: christliche Polemik.

**Dritter Theil. Die Kirche in ihrer Vollendung.** §. 18. Schlußdisciplin des ecclesiologischen Organismus. Die wissenschaftliche Darstellung alles dessen, was im Worte Gottes von der zukünftigen Entwicklung und einstigen Vollendung der Kirche vorhergesagt worden ist, dürfte man prophetische Ecclesiologie benennen. Sie unterscheidet sich von der Eschatologie der Dogmatik nach Umfang, Standpunkt und Behandlungsweise und bildet den einzig natürlichen Schluß der ganzen Ecclesiologie.<sup>1)</sup>

<sup>1)</sup> Zur Vergleichung mit vorstehendem „Entwurf“ füge ich hier noch eine andere Skizze zur encyclopädischen Darstellung der theologischen Disciplinen bei, die statt des Begriffes der Kirche die Idee des Reiches Gottes zu Grunde legt, in der Ausführung aber näher an die sonst gewöhnliche Eintheilung sich anschließt. — Die christliche Theologie als Wissenschaft von dem Reich Gottes in Christo oder als göttliche Reichswissenschaft hat I. zur Erkenntniß des Reiches Gottes, II. zum Dienst am Reich Gottes Anleitung zu geben (theoretische, praktische Theologie). I. Erstere ist A) göttliche Reichsgeschichte und zwar 1. Geschichte der Gründung des Gottesreiches auf Grund der göttlichen Reichsurkunden (a. biblische Exegese und Kritik, b. biblische Offenbarungsgeschichte); 2. Geschichte der Entwicklung des Gottesreiches in der Form der christlichen Kirche (Geschichte der christlichen Kirche a. in ihrer äußeren Weltstellung, b. in ihrer inneren Lebensentfaltung (Glauben, Bekenntniß, Lehre; Cultusleben, Verfassungsleben, sittliches Leben); B) göttliche Reichslehre (Lehre vom Wesen des Gottesreiches oder systematische Theologie) und zwar 1. in antithetischer Begründung, a. Apologetik, b. Polemik, 2. in thetischer Entwicklung a. der göttlichen Reichswahrheit (Dogmatik), b. der göttlichen Reichsordnungen für Einzel- und Gemeinschaftsleben (Ethik). II. Die praktische Theologie giebt Anleitung zum göttlichen Reichsdienst und zwar A) zum Dienst am Wort 1. im Missionsdienst, 2. im Predigtamt; B) zum Dienst am Regiment 1. in Gemeinde- und 2. in Kirchenleitung (oder auch: zum verbreitenden und kämpfenden — lehrenden und erbauenden — pflegenden und leitenden Reichsdienst).

Es soll mich freuen, wenn ein Anderer zur weiteren Begründung, Ausföhrung oder auch Berichtigung dieser Skizze sich angeregt fñhlt.

Wagenmann.

## Anzeige neuer Schriften.

### Biblische Theologie.

Neue Bibelstudien von Hermann Gustav Hoелеmann, Doctor der Theologie und Philosophie, außerordentl. Professor der Theologie an der Universität Leipzig. Leipzig, Verlag von Ernst Bredt, 1866. XXIV und 399 S.

In der Vorrede charakterisirt sich der Verfasser durch eine drastische Philippika gegen jede Art der neueren Theologie, ob sie sich gläubig oder vermittelnd oder modern nenne. Er steht in „dem unerschütterlichen Glauben an die Identität von Schrift und Offenbarung“; durch die Annahme einer Offenbarung in der Schrift werden „die geweihten Hallen derselben zu einem Laboratorium der Chemie, ja zu einem wüsten Meeting“ gemacht (S. IV). Die moderne Theologie will etwas à part sein, ein neues solidarisches System bilden mit sehr dehnbaren Maschen, aber ist nur eine theologia saeculi oder saecularis, nur „neuer Rationalismus, das Product religiöser und geschichtlicher Stagnation, wissenschaftlicher Ueppigkeit und armseliger Eitelkeit“; sie ist mehr Kosmo- und Psychologie als Theologie (S. VIII). Sie hat einen neueren Gott, eine neuere Moral und Erlösung, also auch eine neuere Religion (S. XI), und die „gläubige“ neuere Theologie steht auf gleicher Stufe mit der „häretischen Christuspartei“ (S. XIII); ihre Resultate sind meist nur „Auflösung im Leichengepränge und Verduften in Fragen“. Die „Vermittelungstheologie“ kann nur so „grünliche Hünen“ erzeugen, wie Gen. 6, 1 ff. gemeldet, — mit ihrer Zwitterstellung zwischen Gott und Baal, zwischen Theismus und Pantheismus. — In der ersten Abhandlung sucht er die Einheit der beiden Schöpfungsberichte in Genes. 1 und 2 zu beweisen, den ersten als Auszug, den zweiten als Einschlag. Die „Unzukömmlichkeiten“, falls man den Bericht in Gen. 1 als selbständig faßt, ergeben sich ihm meist dadurch, daß er ihn in zeitliche Succession auseinanderlegt, während er ausdrücklich betont, daß er nur neue Momente in zeitloser Gruppierung darbiete, nur Ideenassociation (S. 30). — Die zweite Abhandlung belehrt uns, daß die Erwähnung von Gold, Rebellion, Edelstein eine Prophecie enthalte auf das neue Jerusalem (S. 79), daß der Weibesame, weil emphatisch zu fassen, kein Collectiv, sondern ein Individuum sei, daß Eva glaubte, den Messias (oder Jehovah) geboren zu haben, nicht wissend, daß derselbe nur Weibesame sein werde (S. 95). — In der dritten Abhandlung werden die Gottes söhne richtig als höhere Wesen gefaßt, aber die Nephilim sind ihre Spröß-



linge; ihr Name kommt von **לל**, wellen, her und bedeutet „Verrothete, Verdumnte“ (S. 149); das schwierige **בשגם** interpungire man **בשגם** von **בשגם**, hoch sein, und überseze „in ihrem ins Kraut schießenden, baumlängen Hoch aufwachsen“. Reste eben dieser Hünen hat man jüngst in Belgien aufgefunden (S. 157); auch sind sie wohl identisch mit den Nibelungen. Die vierte Abhandlung will Jakob's Sterbeseufzer, Gen. 49, 18, erklären: weil in den beiden einfassenden Sprüchen **כך** vorkommt, so meint Jakob mit Dan und Gad sich selbst; besonders bei Dan erinnert er sich reuevoll seiner Schlangennatur, daß in ihm der „Schlangensame“ stecke, also der Antichrist und Judas Ischariot (S. 168 f.); mit dem „Heile Gottes“ meint er das ewige Leben (S. 171). — Die fünfte Abhandlung erläutert 1 Tim. 3, 16. Das *ὁμολογούμενος* heißt „bekennnißmäßig“; für die Lesart *θεός* reicht die äußere Kritik nicht aus, entscheidet aber die innere. Das *ὡς δὲ ἀγγέλοις* in dieser „ökumenischen confessio“ geht auf die Erscheinungen bei der Auferstehung. — Sehr eingehend erörtert die sechste Abhandlung die Frage, wie sich Paulus zur Wiederkunft Christi verhalte. Jeder Irrthum, auch der leiseste, wird mit Emphase zurückgewiesen; sonst wäre Paulus ja falscher Prophet, der die Verdammniß verdient! (S. 232 f.) Er hält die Parusie für sehr fern, da ja erst viele Vorzeichen, Eingeben der Heidenfülle u. s. w., eintreten müßten, rüstet sich auf seinen Märtyrertod, kann also unmöglich glauben, er werde sie noch mit erleben. Mitin sind die *ἡμεῖς ζῶντες* nur als *περιλειπόμενοι* zu fassen (S. 272). — In der siebenten Abhandlung erweist sich die Auflegung der Hand („der exhibitiven Ausmündung der Persönlichkeit“, S. 292) nach der Bibel als „die Selbstmittheilung ad hoc in einer concentrirten Willensrichtung“, beim Opfer als Uebertragung der Sünde, nicht nur der Schuld und Strafe. — Die achte Abhandlung giebt eine genaue Zusammenstellung der in der Schrift erwähnten Gespenster; die „Vöcke“ Lev. 17, 7 sind Geister mit „mehr scurriler und koboldartiger als horribler Gestalt“ und heißen so, weil sie tanzen und umherspringen. All dieser „Spuk“ sammt der Lilith und Abukah ist aber nicht „Sinneestäusung, sondern grause Wirklichkeit“ (S. 364). Die Uuerschrockenheit, mit welcher hier der Verfasser die Consequenz seines Schriftprincips zieht, verdient alle Anerkennung. — Zum Schluß erörtert der Verfasser in ergiebiger Weise, was das Wort Gottes über die Reichen dieser Welt aussage. — Regen Eifer, sehr umfangreiche Belesenheit, eindringende Gründlichkeit wird diesen Arbeiten Niemand absprecken können und Manche werden in den Ergebnissen geistreiche Entdeckungen wahrnehmen. Auch die Mehrzahl der Leser würde indeß in der sechsten und neunten Abhandlung Beachtenswerthes finden. Eine Kritik der Ansichten schließt jedoch der dieser Anzeige zugemessene Raum aus.

Greifswald.

L. Diestel.

Weitrag zur Einleitung in das Alte Testament. Ein Versuch von Dr. Herman Gelbe, der Kaufizer Predigergesellschaft zu Leipzig Ehrenmitgliede, erstem Adjuncten zu St. Thomä. Leipzig, Heinrich Matthes, 1866. X und 132 S.

Der Verfasser schlägt einen neuen Weg ein, um das Alter der Bücher des Alten Testaments, mindestens das relative, zu bestimmen. Er geht von den

spätesten Büchern, die sich als solche mit Entschiedenheit kennzeichnen, aus und sieht dann zu, welche Schriften von diesen vorausgesetzt werden. Wir haben hier also eine umfangreiche Sammlung von Parallelstellen vor uns und werden auf den bedeutenden isagogischen Werth derselben hingewiesen. Die Ergebnisse dieser sehr dankenswerthen und mit Umsicht geführten Untersuchung stimmen im Ganzen mit den Resultaten der heutigen Kritik überein. Von den Büchern der Chronik geht er aus und schließt damit, daß die vier ersten Bücher des Pentateuchs vor den ältesten der Propheten vorhanden gewesen seien, mit Ausnahme indeß der Opfergesetze, Levit. 1—7. 12. 14. 16, Num. 15. 18. 19. 28. 29.; besonders Num. 9, auf Grund der bekannten Stellen Jerem. 7, 21 f. und Amos 5, 25. 26. Das Deuteronomium sei aber kurz vor dem Buche Jjob und nicht lange vor Jeremias entstanden. In einem Anhange bespricht er neben Ruth, Esther besonders das Buch Jona, die Proverbien und Koheleth. — Neu ist diese Methode nur hinsichtlich der Ausdehnung, in welcher der Verfasser sie anwendet; denn schon früher haben wir erlebt, daß man auf diese Instanz hin den ganzen Pentateuch Mosaisch machte und Jes. 40—66 im achten Jahrhundert verfaßt sein ließ, wesentlich auf Grund von Parallelstellen. Wir hätten sehr gewünscht, daß der Verfasser durch eine ungleich größere Genauigkeit in der Vergleichung diesem Unfuge noch energischer gesteuert hätte. Leider vermissen wir diese Akribie insofern, als die Beweiskraft und Tragweite, ja auch nur die Existenz einer wirklichen Benutzung früherer Autoren bei weitem nicht in wünschenswerthem Maße festgestellt und dargelegt ist. Und das ist es gerade, was uns besonders noth thut. Schon sein häufiger Ausdruck: „Diese Stelle „erinnert“ an jene“, zwingt zur Frage, wie dies Erinnern gemeint sei. Daß wir uns auf Grund unserer Bibelfunde leicht an eine andere Stelle erinnern mögen, hat ja keine wissenschaftliche Beweiskraft, sondern nur dann, wenn dem Autor eine bestimmte Stelle wirklich vorgeschwebt oder vorgelegen haben muß. Keine Sachparallelen mit allgemeinen Gedanken, häufigen Bildern, verbreiteten Vorstellungen sind vorab auszuschließen, sobald nicht der schriftstellerische Ausdruck in eigenthümlicher Weise zusammenklingt. Und bei historischen Anklängen unterscheide man genau, ob dem Autor nur der Erzählungsstoff als solcher bekannt war oder eine der alten Quellen oder das Buch in der uns heute vorliegenden Abfassung und Bearbeitung. Solche Unterscheidungen sind schlechthin die Vorbedingung einer sichern Argumentation. Daß unser Verfasser dieselben fast ganz unterlassen, bei weitem nicht in dem erforderlichen Umfange angewandt hat, beeinträchtigt leider den Werth seiner sonst hübschen Arbeit bedeutend. Schon bei der ersten Lectüre notirte sich Referent einige hundert solcher Stellen, bei denen jene nothwendige Akribie mangelt. Ich führe nur einige derselben an. Maleachi soll 1, 8 auf mehrere Vorschriften des Pentateuchs Rücksicht nehmen. Aber warum sagt er dann nicht, daß die Opfernden ein Gebot Gottes übertreten, daß dies schlechte Opfermaterial im Gesetze Moses, das er ja sonst erwähnt, untersagt sei? Seine Instanz ist eine ganz andere: wenn solches Vieh als Tribut für den Landpfleger schon zu schlecht ist, wird es Gott gefallen? — Daß er die drei letzten Capitel des Sachharja ins achte Jahrhundert verlegt, hat uns befremdet, zumal er gegen die Abfassung am Ende des siebenten Jahrhunderts nichts von Belang vorbringt. — Auf Gen. 1 sollen sich die Stellen Amos 4, 13. 9, 6, Sach. 12, 1 beziehen. Allein in der

erſten fragt der Prophet: Wer bildete die Berge, das Morgenroth, die Finſterniß? Wer wandelte auf den Höhen des Meeres? Und gerade Gen. 1 iſt von Bildung der Berge mit keiner Silbe die Rede, das Morgenroth iſt unerwähnt, die Finſterniß lediglich Abweſenheit des Lichtes und von jenem Wandeln Gottes iſt keine Spur. Wenn es Amos 9, 6 heißt: Der da bauet im Himmel ſein Obergemach und ſein Gewölbe auf die Erde gründet — ſo iſt die Vorſtellung von Gottes Schöpferthätigkeit eine weſentlich andere als Gen. 1, und, gleichviel, wie wenig oder viel Gewicht man dieſem Unterſchiede beilegen will — Amos kann unmöglich an den elohiſtiſchen Schöpfungsbericht gedacht haben. Und in Sakh. 12, 1 iſt die Schöpfungsausſage ganz allgemein; der Ausdruck aber: der des Menſchen Geiſt geſchaffen hat mit ihm — klingt weder mit Gen. 1, 26 noch mit 2, 7 im entferntesten zuſammen. Und wenn Hiob ſeufzt: Käme doch ein Reiner vom Unreinen! wo iſt hier der leiſeſte Anklang an Gen. 6, 5 und 8, 21, daß „alles Gebilde der Gedanken der Herzen der Menſchen böſe ſei von Jugend auf“? Sagt Hiob, Gott habe ihn wie Thon geformt, wie kann der Autor an Gen. 3 denken? Klagt Hiob 16, 18: Erde, decke nicht mein Blut! ſo liegt freilich die allgemeine ſemitische Vorſtellung zu Grunde, wie auch Gen. 4, 10, aber dieſer identische Hintergrund iſt lange nicht ein Zuſammenklang der Stellen ſelbſt. Und die Razzias der Midianiter (Richt. 6, 1 ff.) mögen uns an Gen. 14 erinnern, der Verfaſſer jener Stelle verräth aber in keiner Silbe, daß ihm der Feldzug jener meſopotamiſchen Könige vorgeſchwebt habe. — Dieſe Ausſtellungen, deren Zahl wir ſogleich verzehnfachen könnten, ſollen nur erläutern, was wir uns unter größerer Afribie denken. Immerhin zeugt die Arbeit von friſcher Regſamkeit und geſundem Sinne, ſo daß wir wünſchen, dem Verfaſſer bald wieder auf dem Felde der bibliſchen Hagogik zu begegnen, zumal er, gewiß nicht zum Vortheil des Unternehmens, ſich von der Herausgabe des Buxtorfſchen chaldäiſch-rabbinischen Wörterbuches zurückgezogen hat.

Greifswald.

L. Dieſtel.

Le pentateuque mosaïque défendu contre les attaques de la critique négative par E. Arnaud, pasteur, membre de la société asiatique de Paris, associé correspondant de l'académie du Gard. Paris et Strassbourg 1865. VII et 189 p.

Es iſt recht Schade, daß der Verfaſſer bei ſeiner Gabe geſälliger und klarer Darſtellung ſowie trotz ſeiner Belesenheit in den Schriften deutſcher Gelehrten von dem Weſen der Aufgabe, die er ſich ſtellt, wie von den Mitteln, ſie zu löſen, keine Ahnung hat. Er weiß nicht, daß die Behauptung, Moſes ſei Verfaſſer des ganzen Pentateuchs, nichts als eine jüdiſch-chriſtliche Tradition iſt, vor der als ſolcher ſich in den Staub zu werfen, der evangeliſche Herr Verfaſſer hoffentlich noch zu viel proteſtantiſchen Geiſt hat. Er weiß nicht, daß dieſe Tradition in keiner Weiſe den Werth eines Zeugniſſes hat und daß ſie an Sicherheit nicht das Mindeste gewinnt, wenn Hunderte von Generationen ſie gedankenlos nachſprechen. Er weiß nicht, daß erſt die neuere Zeit den Begriff des Autors im ſtrengen Sinne (ſammt den kritiſchen Mitteln, denſelben zu beſtimmen) auf alle dieſe Ueberlieferungen angewendet hat und die alte von demſelben keine Ahnung hatte, und wir wiſſen nicht, warum er, der doch ſicher an

volle Inspiration glaubt, sich so auf Menschen verlassen kann und Fleisch seinen Arm nennen mag. Dem wirklich Gläubigen kann und muß es einerlei sein, wen Gott zur Aufzeichnung seines Willens und seiner Mittheilungen gebraucht hat. Die Vergötterung der Tradition ist aber römisch; darum citirt auch Herr Arnaud Welte, Hanneberg (den er stets Hanneberg schreibt) und andere römisch-katholische Schriftsteller mit Vorliebe. Er hält nämlich den ganzen Pentateuch für Mosaisch und verwirft selbst die Annahme vereinzelter Interpolationen. Sein ganzer Gesichtskreis ist etwas antediluvianisch; häufig redet er so, als ob es gälte, die Meinung zu widerlegen, Moses habe nie gelebt und sein Werk rühre von einem „Betrüger“ her; darum citirt er auch Eichhorn und Michaelis beifällig; darum weist er nach, daß auch im und nach dem Exil der Pentateuch für Mosaisch und Moses als geschichtliche Größe galt. Wir wundern uns nur, daß er trotz seiner scheinbar umfassenden (ob genauen?) Bekanntschaft mit der deutschen Literatur seine Schlüsse so gar lose schürzte, daß ihre Auflösung eigentlich nur Schülerarbeit ist. Er ist weit entfernt, die Streitfrage nach dem heutigen Stande der Forschung genau zu präcisiren und dann dieselbe mit streng logischen Schlüssen zu lösen; ja, er fragt nicht einmal, ob der Pentateuch in allen Theilen und als Ganzes selbst die Abfassung durch Moses behaupte, — die wichtigste Vorfrage, welche bekanntlich selbst Delitzsch, Kurz, Fr. W. Schultz und Andere verneinen. Wir greifen lebiglich zur Charakteristik einige Proben heraus, die uns in Fülle entgegenreten. Zum Beweise, daß der Pentateuch schon zu Samuel's Zeiten bekannt gewesen, heißt er uns 1 Sam. 8—10 mit dem Königsgeetze im Deuter. (17, 14) vergleichen (S. 34) und hat sogar die Stirn, S. 89 zu sagen: „Jeder weiß, daß Samuel bei der ersten Königswahl diesem [deuteronomischen] Gesetze folgen wollte“. Wir erfahren, daß die Propheten unablässig zum Gehorsam gegen das „Mosaische“ Gesetz aufforderten und daß es keinen Theil des Pentateuchs gäbe, der ihren Ermahnungen nicht als Text gedient hätte (S. 35). Die Jesajanischen Rügen (1, 11—14), die bekanntlich jede Andeutung vermessen lassen, daß ihm göttliche Gebote über Opfer und Feste bekannt gewesen seien, sollen die genaue Bekanntschaft des Propheten mit den einschlägigen Stellen des Exodus und Levitikus sogar beweisen. Die Erscheinung Moses bei der Verkörperung Jesu erhärtet die Authentie des Pentateuchs (S. 37). Daß der Pentateuch „zu allen Zeiten“ als Schrift des Moses gegolten, beweist er aus den bekannten deuteronomischen Stellen des Buches Josua, aus dem „Davidischen“ Psalm 119 und aus der Chronik. Die Frage, ob jene Bücher nicht vielleicht selbst ziemlich spät redigirt seien, nur aufzuwerfen, fällt ihm nicht ein, und doch müssen sie ihm fortwährend Stützpunkte darbieten. Wunderbar ist die Art, wie er die Anachronismen im Pentateuch löst. „Die Kananiter waren damals im Lande“ (Gen. 12, 6) ist soviel als: sie waren damals schon im Lande, nämlich nicht nur die ersten Ureinwohner, zu denen er sogar die Phäerister rechnet. Das „Dän“ Gen. 14, 14 ist entweder ein Arm des Jordan oder eine Stadt Danna nach Jos. 15, 49. Zu Gen. 36, 31 belehrt er uns, daß Meleß auch nur chef, gouverneur bedeute und Moses sich selbst sehr wohl mit diesem Namen bezeichnen konnte, wie ihn auch die Richter tragen (9, 6. 21, 25). Wenn Joseph zu Pharao sagt, er sei „aus dem Lande der Hebräer“, so versetzt er sich in die Zeit der erfüllten Verheißung. Die Redensart „bis auf diesen Tag“ Deuter. 3, 14 konnte Moses auch an-



wenden, wenn auch nur wenige Monate seit dem Ereignisse verfloßen waren. — Die Interpolationen verwirft er, da ja das Mosaische Gesetz von Anfang an „von allen Stämmen als die einzige und vollkommene Regel ihres religiösen Glaubens, ihres Gottesdienstes und ihrer Regierung“ betrachtet wurde; in allen Jahrhunderten hatte die ganze Nation für das Gesetz eine Achtung, die an Aberglauben grenzte (S. 100). Wie hätte Jemand da wagen können, etwas zu interpoliren! Daß einem solchen Kritiker natürlich die Differenzen zwischen dem Deuteronomium und den älteren Büchern des Pentateuchs die geringste Sorge machen, versteht sich von selbst. Endlich bemerken wir, daß er sich das Recht vindicirt, der „negativen“ Kritik (eine verleumderische Bezeichnung, da diese Richtung lediglich um der positiven Wahrheit willen Kritik übt, was bei allen historischen Ueberlieferungen wissenschaftliche Pflicht ist) a priori zu mißtrauen, weil sie nicht an den Inhalt des Pentateuchs glauben möge. Diese Behauptung enthält der ganzen neueren Isagogik gegenüber eine schwere Entstellung, indem gerade diese die sachliche und die literarische Kritik aufs genaueste trennt, während bei solchen Büchern, die hinsichtlich ihrer Glaubwürdigkeit am meisten controvers sind, wie bei der Chronik, in der Frage nach der Abfassungszeit nahezu Uebereinstimmung herrscht. — Aus der Lectüre dieses französischen Buches haben wir nur die Erfahrung gewonnen, daß unsere deutschen Apologeten gegenüber solchen Versuchen doch eine zehnfach größere Dosis von Urtheilskraft besitzen und harte Widersprüche, wenn nicht anerkennen, so doch bestimmt fühlen und mit Scharfsinn auszugleichen suchen.

Greifswald.

L. Diefel.

Der Prophet Jesaja ausgelegt mit Berücksichtigung der württembergischen Summarien für Kirche, Schule und Haus. Von C. C. Renner, evang. Pfarrer. Stuttgart, Schober, 1865. 231 S.

Die „Auslegung“ meint der Verfasser in sehr weitem Sinne, denn auf eine kurze abschnittsweise Inhaltsangabe läßt er sofort oft warme und herzliche, immer schlichte und einfache Paränesen folgen. Daß zu der Erbauung, die er sich bieten will, auch Förderung in der christlichen Erkenntniß und ein eigentliches Verständniß der Schrift gehöre, scheint er nicht anerkennen zu wollen. Weder bietet er präcise Textauslegung noch gar geschichtliche Winke, welche die meisten der Jesajanischen Weissagungen in ihrer hohen volksgeschichtlichen Bedeutung erblicken ließen. Sein exegetischer Standpunkt kennzeichnet sich hinreichend dadurch, daß er nicht etwa nur Jes. 53. sondern schon Cap. 42 den Knecht Izabbe's als den Christus faßt, dagegen Cap. 44 wiederum als das Volk Israel. Sein Styl reflectirt vielleicht die Sprechweise seiner geistlichen Heerde, wenn er z. B. „von dieser letzten Grundsuppe der Welt, da Christi Zukunft erwartet wird“, redet und unser heutiges Dasein meint.

Greifswald.

L. Diefel.

Das Buch Ezechiel's, übersetzt und erklärt von Dr. Th. Kliefoth, Oberkirchenrath. Rostock, Hinstorff'sche Verlagsbuchhandlung, 1864. Erste Abtheilung: Cap. 1—39. 398 S. Zweite Ab-

theilung: Cap. 40—48. Rostock 1865. 390 S. (Mit dem Nebentitel: das Tempelgesicht Ezechiel's.)

Diese uns vorliegende Erklärung des Propheten Ezechiel ist nicht gleichartig; die Exegese der letzten neun Capitel nimmt fast den gleichen Raum ein, wie die der ersten 39, augenscheinlich deshalb, weil der Verfasser in jenem Schlusstheile die Krone der Weissagungen Ezechiel's erblickte. Eine gesonderte Betrachtung der beiden Theile ist deshalb geboten. Freilich gestattete auch der Raum, den der Autor für seine Erklärung des ersten größeren Theiles sich zumal, eine ins Einzelne genau eindringende Bearbeitung. Eine solche ließ sich indeß schon nach dem Vorgange bei der Erklärung des Sacharjah nicht erwarten, und unsere Erwartung ist nicht getäuscht. Nicht als ob nicht bisweilen in sehr plethorischer Weise über grammatische und lexikalische Dinge gehandelt würde, — allein solche Dinge wie der Nachweis, daß der Prophet die Siebenzahl überall angewendet habe, daß wir 4mal 7 Gottesworte in der Einleitung und im ersten Theile, 2mal 7 im zweiten und 1mal 7 im dritten, im Ganzen also 7mal 7 Gottesworte haben, sind ihm doch wichtiger, noch wichtiger aber ein sehr ausführliches Reden über den Sinn, selbst wenn er diesen ziemlich leicht oben abgeschöpft hat. In diese ausbreitenden Worte werden Gedanken hineingelegt, die einem frommen Bibelleser vielleicht bei der Lectüre einfallen mögen, an die aber Ezechiel nicht gedacht haben kann, falls man nicht einen ideellen Anachronismus als Grundgesetz der Auslegung aufstellen will. Solche „Spaziergeister“ (um mit Luther zu reden) sind aber keine Exegeten. Scharfsinn und Talent genügen nicht, ohne anhaltende tüchtige Übung, ohne strengen Sinn für grammatische, syntaktische, überhaupt hermeneutische Möglichkeit, ohne jene solide Selbstzucht des Gedankens, die dem Verfasser etwas fremd zu sein scheint. Zwar sucht er recht unparteiisch gegen rechts und links, gegen Häbernick und gegen Hitzig seine Selbstständigkeit zu wahren; allein die biblische Exegese lebt heute ungern vom Bettelbrod dilettantischer Einfälle. Es geht nicht mehr, z. B. schlechtweg zu sagen: „Es scheint uns das Einfachste, das Kiphal in Kalbedeutung zu nehmen“ (I, 176), oder zu behaupten, נִצַּץ komme in der Bedeutung „Lust“ fast immer nur in Ueberschriften vor (I, 166), zumal solche Bücher wie der Thesaurus des (freilich rationalistischen) Gesenius schon ziemlich lange in der Welt sind. Und wenn er zu 12, 16 dem Biel von ספר „seine nächste Bedeutung „zählen“ lassen“ will, so muß Jeder denken, daß die andere „erzählen“ die ungewöhnlichere sei, während sich doch die Sache gerade umgekehrt verhält. Und wenn er kurzweg gegen Ewald (I, 180) bemerkt דמרר heiße nicht Reisholz, sondern Rebe, Ranke, so sieht es gerade so aus, als ob die letztere Bedeutung ausschließlich die richtige sein müsse und in allen anderen Stellen sich als nothwendig erweise. Auch fehlt die hinreichende Motivirung, wenn er ׀׀׀ unmittelbar hinter einander in zwei verschiedenen Bedeutungen nehmen will: „sich leid sein lassen“ und „eine tröstliche Erscheinung sein“. Ueber Noah, Daniel, Hiob in 14, 12 ff. wird mit einigen polemischen Seitenblicken gegen Hitzig und Hengstenberg kurz weggegangen, so sehr versteht es sich dem Verfasser von selbst, daß Ezechiel nur an den Inhalt der kanonischen Bücher Daniel und Hiob gedacht habe. Der unbegreiflichen Flüchtigkeit, mit der viele Ausleger in Cap. 12 eine specielle Vorherhersagung auf das Schicksal

Zebedia's sehen wollen, die in allen Einzelheiten eingetroffen sei, macht er sich nicht nur gleichfalls schuldig, sondern muthet uns auch zu, den Ausdruck „zwischen zwei Mauern hin“ Jerem. 39, 4. 52, 7 für völlig gleichbedeutend zu nehmen mit „durch die Mauer“. In Cap. 37 findet er die allgemeine Auferstehung der Todten mit den Eregeten des siebzehnten Jahrhunderts. Freilich (S. 382) verschweige die Stelle, daß auch die übrige Erde dasselbe erfahren werde, aber dies Schweigen sei keine Leugnung. Derartige Wendungen bezeichnen überhaupt die Art und Weise, wie er den Gedankeninhalt des Propheten eruiert. Doch genug der Beispiele aus dem ersten Theile, die sich leicht verzehnfachen ließen! — Auf das Tempelgesicht, Cap. 40—48, hat Herr Kliefoth großen Fleiß verwandt. Wir referiren nur einige Deutungen. Der „Fürst“ (aus 46, 16—18), der seinen Landantheil im neuen Reiche erhält, ist ihm der Messias. „Denn das ist sichtlich [?] nicht eine rectificirende Wiederherstellung des bisherigen Königthums, sondern ein neues, bisher nicht dagewesenes Königthum“; sonst wäre ja die Weissagung unerfüllt geblieben (II, 277); denn die unbedeutenden priesterlichen Rechte, die der Fürst hat und die offenbar eine Fixirung längerer Gewohnheit in sich schließen, gelten ihm nicht als bloßer Ehrenvorzug; das würde den Tief Sinn „verslücktigen“ (II, 286). Trotzdem, daß das Gesicht die Zukunft der christlichen Kirche in ihrem Anfange, ihrer Entwicklung und Vollendung darstellt und das Sühnwerk des Messias bereits als vollbracht gilt (weil nämlich die Ezechiel'sche Thorah das Veröhnungsfest auslöst), so bringt dieser Fürst für sich noch Sühnopfer (45, 22 ff.), bringt selbst Opfer (46, 2 ff.); über seine Familie werden Vorschriften gegeben. Kein Wort wird über seine regierende Thätigkeit gesagt, das auch nur entfernt an die sonstigen Schilderungen des Messias anklänge, ja er wird nicht einmal, wie doch Ezechiel und Jeremias sonst thun, David genannt, abgesehen davon, daß bei beiden Propheten das wahrhaft messianische Element in der Persönlichkeit des Messias ganz und gar nicht seinen Schwerpunkt hat, sondern in der Schöpfung des neuen Bundes unmittelbar durch Jahve. Aber für Herrn Kliefoth ist es schon entscheidend, daß ja sonst im ganzen Tempelgesicht vom Messias gar nicht die Rede sein würde — ein apriorisches Postulat, über das wir doch längst hinaus sein sollten und das selbst Delitzsch schon lange aufgegeben hat. Denn nichts hindert die klare Hinstellung des Schriftinhaltes mehr als dergleichen Forderungen, die lediglich aus Vorurtheilen entstehen. Neben großen schleichen sich da auch kleine Irrthümer ein, wie wenn er den guten alten Matthias Hafenreffer constant in einen „Hafenreffer“ verstümmelt. — Trotzdem, daß Ezechiel das neue Reich recht eigentlich an Jerusalem, an das gelobte Land und das Volk in seinen 12 Stämmen bindet, soll doch die Offenbarung Gottes ihre Wirkungen in alle vier Weltgegenden erstrecken, damit Gottes Volk ein ökumenisches Volk und die Erde des Herrn werde. Der Gedanke ist recht schön, wenn nur der Beweis dafür sichhaltig wäre. Daran werde erinnert „durch die immer wiederkehrende Vierzahl und Siebenzahl, durch die terrassenförmige Erhebung, durch die so gestalteten Cherubim“ (II, 369). Diese erscheinen nämlich im neuen Tempel. Da sie nun in der Inauguralvision (Cap. 1) sehr beweglich seien und nach allen vier Weltgegenden liefen, ohne sich umzuwenden, so sei auch der Tempel ökumenisch gedacht, nicht örtlich fixirt. Nur schade, daß die Cherubsgestalten im Tempel lediglich ein Menschen- und ein Löwenantlitz haben, als Gebilde im

Sautrelief wesentlich anders geformt sein müssen und daß ihnen gerade die Merkmale fehlen, auf denen die öumenische Symbolik der Cherubsgestalten der Inauguralvision allein beruhen kann. Ein zweites Argument entnimmt der Verfasser daraus, daß die Tempelquelle ihre Wasser nach Osten hin ergießt bis ans Todte Meer, das durch dieses Wasser gesund wird. Aber das Todte Meer, hören wir (II, 317), ist Bild des Meeres überhaupt (?) und dieses wieder ist Bild der gesammten Menschheit. Bei solcher Combination und Confusion hört schließlich alle Exegese auf. — Um aber mit einem Lobe zu schließen, so constatiren wir, daß der Geist der Orthodoxen alten Schlages ihn nicht ganz verlassen hat, indem er gegen den theosophischen Materialismus und Chiliasmus ungescheut Front macht und ihn überall zu widerlegen sucht. Freilich sorgt der Verfasser insofern für die nöthige Einschränkung unserer Freude, als er selbst nach der Auferstehung den Particularismus der nationalen Besonderheit gewahrt wissen möchte.

Greifswald.

L. Dießel.

Die Weissagungen Maleachi's erklärt von Dr. August Köhler, ordentlichem Professor der Theologie zu Jena. Erlangen, bei Andr. Deichert, 1865. X und 180 S.

Mit diesem Bande beendet der Verfasser seine Auslegung der nachexilischen Propheten. Ueber den allgemeinen Charakter seiner Exegese haben wir uns schon früher (vergl. IX, 346 ff.) ausgesprochen; auch hier zeigt er denselben Fleiß und die gleiche nüchtern klare Anschauung. Da der Verfasser seine exegetische Befähigung schon früher hinreichend dargelegt hatte, so wäre es für den Leser wohl erwünschter gewesen, mit den Früchten weniger stark überschüttet zu werden und nur von den Auslegungen zu hören, die im Texte einen sichern Anhalt haben. — So geringen Umfangs das Büchlein Maleachi's ist, so plan und eben die Diction an manchen Stellen fortschreitet, so bieten doch andere wesentliche Schwierigkeiten. Wir begegnen hier zuerst dem Versuche einer dialogisch-dialektischen Gedankenentwicklung und deutlich spüren wir das mühsame Ringen des semitischen Geistes mit einer Form, die seiner Individualität im Ganzen sehr fern liegt. Bei der Fülle exegetischer Bearbeitungen ist es kaum möglich, an neue Auslegungen zu denken; es gilt meist nur, die richtige Wahl zu treffen. Vielfach ist dies unserm Verfasser gelungen; indeß glauben wir von einer nicht geringen Zahl der schwierigeren Stellen das Gleiche nicht sagen zu dürfen. Einige Beispiele mögen in dieser kurzen Anzeige Raum finden. Darüber, daß der Verfasser Maleachi zwischen der ersten und zweiten Anwesenheit Nehemja's in Palästina auftreten läßt, wollen wir nicht rechten, da die Entscheidung stets auf unsichere Daten wird fußen müssen; nur den Einwand gegen Hitzig's Meinung können wir nicht gelten lassen, daß, falls man Maleachi vor Esra setzt, ein dreimaliges Auftreten der gerügten Uebelstände angenommen werden müsse. Das wäre nur nothwendig, wenn wir der Wirksamkeit des Propheten die Macht zuschrieben, diese Uebelstände auf eine bestimmte Zeit hin ganz zu beseitigen. Die Annahme des Gegentheils stimmt indessen vielmehr mit dem Geiste des Zeitalters; der gesetzeskundige Schriftgelehrte und der mächtige Landpfleger wirken ungleich kräftiger als das nur mahnende Wort des Propheten. — 1, 7 erhalten die Priester auf ihre Frage, wodurch sie denn



den Namen Jahve's verachtet hätten, die Antwort: „Indem ihr auf meinem Altare entweihete Speise darbringt.“ Dann heist es weiter: „Doch ihr sprecht: wodurch haben wir dich entweihet? Durch euer Sagen: der Tisch Jahve's — verächtlich ist er.“ Das ist doch wohl keine Frage, daß logisch präciser die zweite Frage der Priester lauten würde: „Weshalb ist die von uns dargebrachte Speise unrein?“ und daß die Antwort etwa Vers 8 gäbe, sc. weil sie schlechtes Opfervieh zulassen. Gleichviel — die Hauptfrage bleibt, was die zweite Antwort des Propheten bedeute. Röhler denkt an ein wirkliches Sagen, der Tisch Gottes sei verächtlich, ja daß dies aus Gleichgültigkeit und Indifferenz der Priester geschehe (S. 47). Allein eine so starke Bezeichnung erklärt sich nimmermehr aus bloßer Gleichgültigkeit; die principielle „Verachtung“ hätte sich nothwendig in Unterlassung oder umfangreicher Vernachlässigung des Opferdienstes überhaupt zeigen müssen. Vielmehr enthalten die Schlußworte des 7. Verses ein Urtheil, welches die Priester zwar nicht direct aussprechen, das aber aus ihren sonstigen Aeußerungen und Handlungen nach des Propheten Ansicht resultirt. Solche Aeußerung geht nach Vers 12 (dessen klareren Sinn Röhler, durch seine Deutung von Vers 7 mißleitet, auch verkennet) auf den ihnen zufallenden Opferantheil; reden sie von diesem geringschätzig, so verurtheilen sie damit indirect das Opfer selbst. Und in gleicher Weise prägt sich diese Verachtung durch die That aus, daß sie schlechte Thiere zum Opfer zulassen. Aehnlich ist in Vers 17 mit באמרם ein aus ihren sonstigen Aeußerungen sich ergebendes Urtheil angedeutet; es ist die Form, in der der Prophet die Consequenz ihres Redens enthüllt. — Gar wunderbar ist des Verfassers Deutung in 2, 12, ohne daß wir ihm zumuthen wollten, für die sehr schwierigen Worte עֵר וְיָכָר eine ganz befriedigende Erklärung zu finden. Er meint, עֵר bedeute ein kleines Kind, weil es „auf der ersten Stufe seiner Entwicklung aus seinem gewöhnlichen starren, todtähnlichen Schlummer bis zu weilen aufwache (עֵר)“. Nach dieser Analogie könnte man einen alten Menschen, der täglich nur sehr wenige Stunden Schlaf gebraucht, einen „Schläfer“ nennen; denn das Kind heist „ein Aufwacher“, weil es fast den ganzen Tag über schläft, wie lucus a non lucendo. Damit fällt denn auch die Erklärung von עֵר dahin. Nach meiner Meinung wird man über die Deutung Hitzig's, die aber ihren Schwerpunkt in der Beziehung auf Ser und Onan (Gen. 38, 2) hat, schwer hinaus kommen. — Wenn der Verfasser ferner 3, 3 das בצדקה „in Rechtbeschaffenheit“ erklärt, so scheint er uns irrigerweise die Deutung juste, legitime abzuweisen. Denn gleichviel, wie nahe wir den Zusammenhang mit dem Vorigen fassen wollen, wir sind hermeneutisch genöthigt, in der richtigen Opferung, die der Prophet hier in Aussicht stellt, als Hauptmoment die Lüge zu finden, deren Nichtbeachtung er im ersten Capitel gerügt hat. Ständen die Worte im Verlauf von Jes. Cap. 1, dann hätte der Verfasser wohl Recht, hier aber nicht. — Gleichwohl gestehen wir gern zu, daß der Verfasser von seinen Lehrern mehr das Gute als das Ueble sich angeeignet habe und daß seine Leistung von dem dunklen Hintergrunde der Erlanger Exegese sich nicht ungünstig abhebt.

Greifswald.

L. Diestel.

Das Priestertbum des alten Bundes. Von Lic. Küper, Consistorialrath und Hofprediger in Stettin. Berlin, Verlag von Wilhelm Herz, 1865. IV und 234 S. 8.

Es ist ein fleißig und liebevoll geschriebenes Buch, in welchem ohne Anspruch auf eigentlich gelehrte Forschung, aber selbständig und im Wesentlichen unbefangen die Frage nach der religiösen Bedeutung des levitisch-aaronitischen Priestertbums abweichend von der Mehrzahl der gegenwärtigen Ausleger zu beantworten versucht wird, ein Buch, in dessen Einleitung der Begriff des Priestertbums an sich ebenso warm gewürdigt wird (2 ff.), als in erfreulicher Weise die neueren Bestrebungen zurückgewiesen werden, das levitische Priestertbum auch im Christentbum, dessen Priester Einer ist, in hierarchischer Weise zu erneuern (20 ff. 31). Da dem Verfasser mit Recht das Wesen des Priestertbums im Opfer concentrirt erscheint (17), hat er auch dieses in den Kreis seiner Arbeit gezogen.

Der Grundgedanke des Buches ist, daß „die Aufgabe des Priestertbums darin lag, nach dem Vorgange des Moses (Exod. 32, 32; Num. 11, 17) in Israels Sünde mit seinem ganzen Herzen und Leben mittlerisch einzugehen und die Last desselben zu tragen; konnte nun aber der Priester nicht selbst den Tod erleiden, so trat hierfür das Opferrthier mit seinem Leben ein“ (17). So sucht denn der Verfasser in den zwei ersten Abschnitten von dem priesterlichen Amte (10—36) und den Priestergesetzen (36—90) den Charakter substitutiver, sich opfernder Lebenshingabe im Priestertbum zu begründen, dann in dem Abschnitte von den Opfergesetzen (90—192) den Begriff der Uebertragung der Schuld als Zustand auf das Opferrthier zu erweisen und so gegen die symbolische oder andere Erklärungen den Begriff realer Stellvertretung im Tode des Opferrthieres zu begründen. Angehängt ist eine Geschichte des levitischen Priestertbums.

In Betreff des Priestertbums hat die gegebene Anschauung unleugbar eine gewisse Wahrheit. Denn wenn der Hohepriester Israel auf der Achsel und dem Herzen trägt, wenn er durch sein Stirnblatt als „heilig für Gott“ und zwar in directer Beziehung auf mangelnde Leistungen Israels bezeichnet wird, so liegt darin, wie überhaupt in seiner ganzen Lebenshingabe zum Zweck des Gottesdienstes, cf. Num. 18, 1. 21, ein stellvertretendes Moment von typischer Bedeutung, freilich nur eine stellvertretende Leistung, nicht eine stellvertretende Schuldannahme, wie der Verfasser meint (64). Aber selbst dieser Gedanke ist doch ein accidentaler, wie er denn meistens durchaus nicht an Israels Schuld, sondern an Gottes Eigenthumsrecht an sein Volk anknüpft, — ganz wie es sich bei der Levitenaussonderung verhält. Der ganz vorherrschende Gedanke ist doch zweifellos nicht die substitutive (20), sondern die repräsentative Bedeutung des Priestertbums. Israels Beruf zur Gottesnähe, das ihm von Gott gegebene Heil, soll trotz der empirischen Unheiligkeit Israels in der Heiligkeit des Amtes festgehalten werden; — dadurch allein wird ein continuirlicher Cultus möglich. Dazu müssen natürlich die Träger des Amtes ausgesondert und erwählt werden, — denn an sich sind sie persönlich unrein wie die Anderen, können also ihre amtliche Heiligkeit nur durch göttliche Anordnung erhalten; dazu müssen sie entschuldigt werden im Opfer, müssen in ihrer Kleidertracht und ihrer Lebens-

weise, in der Reinhaltung des Stammes — eine officiële Heiligkeit erhalten, die mit ihrer Person nicht gegeben ist. Nur so, indem sich die sittliche und sinnliche Heiligkeit des Volkes Gottes wenigstens amtlich im Priestertum realisiert, kann eine fortwährende, auch Israels Sünde überwindende Gottesgemeinschaft vermittelt werden. Und alle Priestergeetze haben nur den Zweck, von Gott aus ein solches heiliges Amt als Gnadengabe für Israel herzustellen, welchem natürlich die Hingabe der dazu erwählten Familie zu beständigem Dienste an den heiligen Dingen entspricht. So stellt das Priestertum die fortwährende Bundesgnade und Gottesmittheilung für Israel, die fortwährende Bundestreue Israels für Gott, in einer amtlich symbolischen, auf Gottes Anordnung beruhenden Form dar.

So scheint uns schon in diesen Abschnitten der Verfasser ein einzelnes, nicht völlig richtig gefasstes, Moment in unangemessener Weise gegen den Gesamtcharakter des Priestertums hervortreten zu lassen. Ganz verfehlt erscheint die Meinung, daß aus der Ablaufsfrist des Aufenthaltes eines Todtschlägers in einer levitischen Freistadt „bei dem Tode des Hohenpriesters“ irgend folge, daß der Tod desselben „als des die Sünden Israels tragenden und in seine Heiligkeit befassenden“ als „Genugthuung für den Bluträcher erscheinen sollte“ (1) (88). Hier folgt ja die Verjährungsfrist der That einfach aus dem levitischen Charakter der Freistädte. Für jede levitische Einrichtung ist natürlich die Amtszeit des Hohenpriesters das entscheidende Maß, — wenn man ihn auch nicht als „obersten Richter“ betrachtet.

Die Frage über das eigentlich Sühnende im Opfer gehört zu den schwierigsten, vorzüglich wenn man erkennt, daß das speciell israelitische Opfer auf der Grundlage des allgemein bekannten menschlichen Opfercultus ruht, also weder nöthig hat, seine Bedeutung dogmatisch zu charakterisiren, noch selbst eine große Mannigfaltigkeit und Unbestimmtheit des religiösen Gedankens ausschließen kann. Aber auch hier scheint uns die besondere Auffassung des Verfassers eine unhaltbare.

Richtig betont er, daß das Opfer völlige Hingabe an Gott und Hingabe in den Tod als Sühne der Schuld sei (94). Denn das ist allerdings Bezeichnung der beiden großen Opferclassen, deren eine aus dem Königsrecht Gottes, die andere aus der strafenden Gerechtigkeit gegen die Sünde folgt. Nur hätte der Verfasser nicht, getäuscht dadurch, daß auch der mit Tributgabe vor dem Könige Israels Erscheinende sich reinigen und entschuldigen muß, um würdig zu erscheinen, — wieder beide vermischend sagen sollen, daß Sühne allen Thieropfern gemeinsam sei (181). Denn bei den קריאת ist das Moment der Sühne nur ein nothwendig begleitendes, bei Sünd- und Schuldopfer das Wesen der Sache. Und er hätte nicht verkennen sollen, daß sowohl der Ausdruck der völligen Hingabe an Gott als der der Hingabe in den Tod als Sühne der Schuld ein symbolischer oder, da Gott hier der Veranstaltende ist, ein sacramentaler sein kann, — daß man nicht das Recht hat, solche Handlungen in dem alleräußerlich-realistischen Sinne zu fassen, den sie haben können.

Richtig ist die Betonung, daß bei dem Opfermaterial auf den Begriff des Eigenthums, der täglichen Menschennahrung in Brod, Fleisch, Wein Rücksicht zu nehmen sei (103), daß die Zuthat des würzenden Salzes, die Entfernung des corrumpirenden Honigs und Sauerteigs damit zusammenhänge

(107). Nur scheint weniger sicher die Hinweisung auf den psychisch = biotischen Rapport des Menschen zum Hausthier, — was eine dem hebräischen Alterthum fremde sentimentale Reflexion voraussetzen würde.

Die Gründe aber, womit die reale Aufnahme der Schuld, als Zuständigkeit (111), durch das Opferrthier gesühnt wird, sind weder neu noch richtig. So muß ganz verworfen werden die Beziehung auf Isaak's Opfer (96). In ihm wäre überhaupt von Sündenbühnung nicht die Rede, wie auch der Verfasser (97) sieht, — sondern nur von der Hingabe des Liebsten an Gott, der Alles zu fordern Recht hat. Und so ist vor Allem der Widder (?) nicht stellvertretend für irgend eine Schuld Isaak's, der ja als „unbeflecktes Opfer“ an sich nicht unheilig gedacht werden kann, sondern Ersatz für die wirkliche Gabe an Gott, symbolische statt der realen Hingabe. Gott kann für die geforderte Gabe eine bildliche gnädig nehmen; daraus folgt nicht, daß er auch statt eines Menschen ein Thier als schuldig strafen kann. — Noch weniger glücklich ist das Pascha erwähnt (98 ff.). Es ist freilich später in den Opfercultus hineingezogen, aber zunächst rein sacramentale Handlung. Der Würengel hat es nur mit den Aegyptiern zu thun; Israel braucht sich durchaus nicht vor ihm durch Sühnung zu schützen, sondern nur durch ein Zeichen, daß hier des Herrn Gemeinde sei; das Blut ist bloßes Erkennungszeichen, gewählt seines centralen Charakters in allen heiligen Handlungen wegen. Von einem „Vertreten Israels vor Jehovah“ (98) ist nicht im Geringsten die Rede.

Daß in der Handauflegung die Schuld imputirt werde (108 f.), kann aus dem sonstigen Charakter derselben als Mittheilung wohl nicht folgen, da überall sonst Weihe vorliegt. Und selbst wo etwas Ähnliches vorkommt, wie bei der Handauflegung auf den Bock des Asasel im Versöhnungsritus, ist es das Sündenbekenntniß, worin der Hauptact liegt, und die Sünde ist ja schon gesühnt durch das Sündopfer im Allerheiligsten; also kann auch da das Auflegen der Schuld absolut nicht real gemeint sein, sondern rein epideiktisch. Uebrigens ist der Versöhnungsritus von dem Verfasser in einer anerkennungswerth unbefangenen und klaren Weise aufgefaßt (184 ff.). — Wenn auch durch das Essen des Fleisches vom Sündopfer nicht gegen den Verfasser zu beweisen wäre (111), da er die Zuständigkeit der Schuld von der Unheiligkeit trennt (ob man im Alterthum so trennen darf?), — so folgt doch sicher aus der steten Aussage, daß erst durch das vollzogene Opfer gesühnt wird (כִּי עָרַב), daß in der Handauflegung die Schuld nicht von dem Menschen real auf das Thier übertragen sein kann, sondern ihm bleibt, bis der Weiheact vollzogen ist. Die Schlachtung (wie die Handauflegung durch den Eigenthümer zu vollziehen) ist nicht Hingabe an den Tod, sondern Hingabe an Gott, die bei Thieren nur so zu vollziehen ist (vergl. den Bann). Die Stellung an der Nordseite des Altars, wie der Name אֲזִיזָה, ist Bezeichnung des Zweckes bei diesem Opfer, welches sich eben auf Sünde, also Trauriges, bezieht (ursprünglich wohl auch weibliche Thiere, Gerste). So ist auch der Altarbrand nicht läuternd, sondern das Medium der Aneignung der Gabe durch Gott.

Das Blut ist bei Allem das eigentlich Versöhnende, — nicht wegen der Verwandtschaft von Thier- und Menschenseele, sondern weil das Leben als sacrosanctum in der Natur nur Gott gehört und von ihm zu diesem heiligen



Gebrauche als das passendste sacramentale Mittel gegeben, jedem profanen Gebrauche entzogen wird.

So können wir in des Verfassers Gründen keine Nöthigung sehen, in dem sühnenden Thieropfer etwas Anderes zu finden als eine auf Gottes Anordnung sich gründende, darin ihre Erhöhungsgewißheit tragende Darbringung des Thierlebens als Symbol der eignen Verhaftung unter Gottes Gericht und Ausdruck des Willens, Gott die Schuld zu bezahlen. Es ist Sacrament der Buße und des Glaubens.

Wir haben sonst an dem Buche die Art zu tadeln, wie in Anlehnung an Hengstenberg, Keil, Drechsler u. s. w. die kritische Behandlung des Alten Testaments vernachlässigt wird. Fragen wie die, ob im Paradiese (historisch) Opfer gebracht seien (14. 92 N.), sollten nicht mehr vorgetragen werden, — und Urtheile, als ob die neutestamentliche Evangelienkritik und die alttestamentliche Kritik des Pentateuch ziemlich fruchtlose und gescheiterte Versuche biete (37), in einem wissenschaftlichen Buche nicht vorkommen. Aus Psalmen, welche bloß die Ueberschrift dem David zuweist, sollte man nicht für David's Ansichten beweisen (28. 210). Gegen die Ansicht von einer ursprünglich sinnlichen Vorstellung vom Opfergenuß Gottes oder von einer Vermischung des Priesterthums in Israel mit Wahrsagerei in den ältesten Zeiten — (übrigens offenbar falsche Ansichten) — sollte man nicht aus Ps. 50, 15 oder Deuter. 18 beweisen wollen; denn daß zu Zeiten der Höhe prophetischer Entwicklung solche Vorstellungen bei den Vätern in Israel nicht mehr vorlagen, bestreitet Niemand.

Daneben möchten wir mehrere Einzelheiten beispieisweise betonen, in welchen der Verfasser uns zu irren scheint. S. 11 denkt er sich den Melchizedek als Priester ohne blutige Opfer. Wo steht das im Texte? S. 12 will er das Priesterthum des Melchizedek auf die Erinnerungen des Paradieses, nicht auf die Abstammung von Seth gründen. Aber nach der Vorstellung der jetzigen Genesis ist ja in Noach und seinen Söhnen die alleinige Fortpflanzung urchenischer Erinnerungen. S. 13 meint er, mit den Patriarchen hörten die Theophanien ohne gesetzliche Formen auf. Aber abgesehen davon, daß nur die Darstellungsweise wechselt, sind ja Exod. 3 und 1 Kön. 19, 10 z. B. Theophanien ganz ohne gesetzliche Formen erzählt. S. 16 ist  $\text{הַקֹּדֶשׁ}$  als Bevollmächtigter erklärt, aber etymologisch wenigstens könnte es nur den Ordnenen,  $\text{leitovnýs}$ , nicht den Sichhinstellenden bedeuten. S. 51 wird  $\text{וָבַי}$  darum für Baumwolle gehalten, weil die anderen Stoffe an der Priesterkleidung wollen waren und nach Lev. 19, 19. 22 nicht Kleider aus doppeltem Stoffe getragen werden sollten. Aber da ist von Vermengung der Stoffe zu einem Tuch die Rede — und Baumwolle und Wolle sind sich völlig so fremd wie Linnen und Welle. S. 55 scheint uns sehr unglücklich in den Urim und Thummim die Edelsteinreihe mit den Stammnamen an dem taschenartigen Umhang gefunden zu werden. Diese Edelsteine sind gewiß nicht gemeint, da Exod. 28, 28 von ihnen ausdrücklich die Rede war und Vers 29 nicht einfach mit dem Suffix auf sie zurückweist, sondern als von einem hinzukommenden Gegenstande, und zwar als einen nicht erst zu fertigenden, sondern längst bekannten (der Artikel), von den in die Tasche zu legenden Urim und Thummim redet. Auch würde der spätere abergläubische Mißbrauch dieser Dinge schwerlich an die Edelsteine mit Israels Namen anknüpfen können.

Doch zum Schlusse noch eine Bemerkung mehr principieller Art als diese beispielsweise hervorgehobenen Dinge. Die Frage nach der religiösen Bedeutung des Priesterthums und Opfers im Alten Testament ist historisch so wichtig und so schwer, daß Niemand eine neue Untersuchung darüber für werthlos halten wird — und daß man, auch wo man nicht überzeugt wird, schon der neuen Anregung wegen einer Arbeit Dank schuldet, die wie die vorliegende gewissenhaft und eifrig den Gegenstand neu behandelt. Aber völlig verkehrt scheint mir die Ansicht, als ob durch eine genauere Erkenntniß dieser historischen Frage die christliche Lehre von der Versöhnung wesentlichen Gewinn haben werde. Der Tod Christi als der blutige Preis, um welchen er seine Erlösung und damit Versöhnung der Menschheit gewonnen, fiel für die Schriftsteller des Neuen Testaments natürlich vorwiegend unter den Gesichtspunkt der Parallele mit dem blutigen Act, welcher im bisherigen Ritus Erlösung und Versöhnung bedingte. Aber diese Vergleichung ist und bleibt doch nur ein naturgemäßes und tiefsinniges Bild, nicht die Sache selbst. Solche Vergleichungen ruhen auf dem allgemeinen, Jedem einleuchtenden Grundgedanken einer Handlung, nicht auf ihrer historischen, erst durch mühsame Gelehrtenforschung zu erkennenden Einzelbedeutung. Und ebenso ist es mit dem Priesterthum. „Bisher ward Gottes Gnade für die Sünde durch Opfer bedingt, jetzt durch Christi Tod: er ist unser Opfer. Bisher war ein Priesterthum stets sich erneuernder menschlicher Art nöthig, die Sünder mit Gott zu vereinen, jetzt ist in Christo durch Tod und Auferstehung diese Verbindung ewig hergestellt: er ist unser Hohepriester“, — das sind so einfache Gedanken, daß man sie durch biblisch-theologische Forschungen ebenso wenig zu erläutern braucht als das schöne ethische Bild des Paulus durch eine Abhandlung über die Wettkämpfe der Alten. Und außerdem ist ja der Tod Jesu unter eine ganze Reihe anderer Bilder gestellt, Lösegeld, Aufopferung für Freunde, Liebeshingabe, Sterben des Samens, um zu leben, u. s. w., und seine Hingabe unter das Bild der Befiegung des Starken, der Ermöglichung dessen, was unter dem Gesetz durch die *σάρξ* unmöglich war, u. s. w., — so daß schon dies eine so pedantische Bevorzugung einer Ausdrucksform verhindern sollte.

Und ebenso ist allerdings im Opfer wie in der Geschichte Israels typisch vorgebildet, daß durch Tod und Blut sich die Aufhebung der Sündentrennung vollziehe, daß es einer Hingabe und Aufopferung bedürfe, um die Heilsgemeinschaft zu vollenden. Aber aus der Meinung einzelner dunkler Stellen des Alten Testaments über die inneren Motive im blutigen Opfer typische Gedanken für die Vollendungszeit zu machen, ist rabbinisch, nicht christlich.

Die Frage möge möglichst gründlich und genau immer aufs Neue behandelt werden, aber um rein historischen Interesses willen, um über das Wesen der alttestamentlichen Stufe der Offenbarungsreligion immer klareren Aufschluß zu erhalten. Die Versöhnungslehre des Christenthums aber behandle die Glaubenslehre nach den christlichen Grundgedanken von Menschheit, Sünde, Gott und den vorliegenden neutestamentlichen Thatfachen, — nicht in Abhängigkeit von zweifelhaften biblisch-archäologischen Untersuchungen.

Basel.

Hermann Schulz.

Die Bedeutung der Stiftshütte. Wissenschaftlicher Vortrag, gehalten am 12. März 1866 im Evangelischen Vereinshause zu Berlin von Dr. Wangemann, Missionsdirector. Berlin, Wohlgemuth, 1866. 30 S.

Nur zum Zeichen, wie man heute außerhalb der Kunst theologisirt, widmen wir diesem Schriftchen eine Anzeige. „Die Wissenschaft muß ja umkehren“ — kein Wunder, wenn diese umgekehrte Wissenschaft die blühendste Typik der alten Förderaltheologen noch überbietet. Der Verfasser, welcher für seine Ansichten die Wissenschaftlichkeit in aller Strenge in Anspruch nimmt (S. 29), weiß genau, was in der Stiftshütte und ihren Theilen „der heilige Geist abgeschattet hat“. Dieser Bau ist nämlich eine vollständige Darstellung der gesamten Heilsordnung Gottes (S. 6). Die Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 10, 12, 40, 50 haben ihre bestimmte symbolische Bedeutung. Das Gold ist Bild des göttlichen Urlichts, das Silber ist „das demüthig Glänzende“, das Kupfer spiegelt das göttliche Gold in irdischer Aehnlichkeit. Das Allerheiligste ist nicht eine Kugel, denn „diese giebt als die vollkommenste aller Gestalten ein ahnendes Zeugniß dafür, daß über diese Welt hinaus eine Ewigkeit liegt, die mit dem Verstandesmaß menschlicher Fassung nicht ermessen werden kann“ (S. 10), sondern „ein cubischer Würfel; denn Paulus redet von Länge, Breite, Höhe in Gott“; er deutet auf die himmlische Dreizahl Gottes da, wo sie sich zu irdisch körperlichen Formen in eine Vierzahl erweitert. Ist das Allerheiligste der Raum der heiligen Dreieinigkeit, so das Heilige der Raum Christi (S. 11). Wer in dieses eintrat, konnte sich umgeben wissen von den himmlischen Heerschaaren (Cherubim an der Decke). „Mauh und arm steht die Braut des Herrn nach außen hin aus (Saffianleder, Seehundsfell), während ihr Schmuck nach innen hin glänzt“ (Byssus) (S. 14). Die Bundeslade stellte die Majestät der Gerechtigkeit Gottes dar, der Gnadenstuhl die Majestät seiner Gnade und die Cherubim die Majestät seiner Herrlichkeit; diese Dreizahl führt uns aber auf die Dreieinigkeit Gottes hin, indem die Cherubim den heiligen Geist abschatten (S. 17). Der Stab Aarons ist das Symbol des gottgeordneten Amtes, das Manna bedeutet „die Lebensspeise für die Ewigkeit“ nach Offenb. Joh. 2, 17. So findet sich im Allerheiligsten das vierfache Mittel des Heils im geschriebenen Wort, im gottgeordneten Amt, im Gebet und im Sacrament — aber wohlgemerkt, nicht im heiligen Dienst, sondern in heiliger Ruhe. Der Räucheraltar (auf dem auch nach dem Verfasser blutige Opfer dargebracht wurden) stellt die Kraft des Versöhnungsblutes sowie des Mittlertodes unseres Herrn Jesu dar, der Weihrauch das allerheiligste Gebet und die Fährbitte Christi; die viereckige Gestalt des Altars will sagen, daß „die Sühnethat des Herrn bestimmt war, auch in der Welt sich zu einer Gnadenanstalt für die ganze Welt auszubilden“ (S. 22). „Der Schaft des Leuchters ist der selbständige Träger alles gottgesandten Amtes, der Herr Jesus selbst; der Complex sämmtlicher Leuchterarme zeigt Christum inmitten seiner Amtsträger, ein Bild der Gesamtgemeinde“. Der Schaubrottisch ist ein Abbild des heiligen Mahles. „Von den Metallspiegeln der dienenden Frauen angefertigt, mahnt das Waschbecken, ein deutliches Symbol der heiligen Taufe, zu steter Einker in sich selbst“ (S. 27). — Doch genug! Wir verstehen wohl, wie ein religiöser Sinn, der an einem Uebermaß phantastischen Witzes krankt, noch heute zu solchen Combinationen gelangen kann, zumal wenn er keine

Ahnung von geschichtlicher Anschauung hat, das Walten der erziehenden Gnade Gottes im Alten Testament gänzlich mißkennt und selbst solche Werke wie die von Bähr nie gelesen; wie man aber den Anspruch auf Wissenschaftlichkeit erheben könne, bleibt uns dunkel. Haben doch selbst eifrige Symboliker der gläubigen Richtung die gänzliche Unmöglichkeit solcher Deutelei längst erwiesen!

Greifswald.

L. Diefel.

Der Stamm Simeon. Ein Beitrag zur Geschichte der Israeliten von Karl Heinrich Graf, Doctor der Theologie und Philosophie, Professor an der königlichen Landesschule in Meissen. Meissen 1866. 37 S. in gr. 4.

Der um die Exegese und Kritik des Alten Testaments hochverdiente Verfasser liefert uns hier eine Untersuchung über eine der dunkelsten Partien der Geschichte Israels, angeregt durch die abenteuerlichen Vermuthungen des sonst thätigen Orientalisten Dozy (die Israeliten in Mekka). Mit eindringender Kritik weiß das geübte Auge des Quellenforschers die echt historischen Nachrichten in unseren Ueberlieferungen herauszufinden und in ebenso feiner wie ungezwungener und nüchternen Weise zu einem geschichtlichen Bilde zu combiniren. Es galt hier vor Allem, den echt geschichtlichen Hergang abzulösen von dem Tenor der Erzählung, in welcher sich die zusammenfassende, abrundende, klärende und pragmatisirende Anschauung des späteren Geschichtschreibers kundgibt. Der Verfasser thut dies in einer Weise, daß er fast in allen Stücken den Leser überzeugt, wenn er gleich den Grad der Wahrscheinlichkeit bei den einzelnen Ergebnissen variiren wird. Die vulgäre Ansicht erhält freilich umfassende Berichtigungen, zumal der Autor nicht bei dem einzelnen Stamm stehen bleibt, sondern den Zusammenhang mit der Geschichte Israels hell beleuchtet. Er macht es wahrscheinlich, daß die Simeoniten schon früh sich direct von Kades aus im Negeb angesiedelt haben, vereint mit den dort ursprünglich ansässigen Keniten oder Kenissitern oder vielmehr mit dem Stamme der Kalebiten, die schon früh in enge freundliche Beziehung zu Juda traten. Ihre spätere Ausbreitung nach dem Süden hin unter Hiskia wird auf ihr rechtes Maß zurückgeführt, im engsten Anschluß an die Quellen, so daß dadurch die Vorstellung eines simeonitischen Königreichs Massa freilich sehr an Wahrscheinlichkeit verliert. Sehr interessant ist die Vergleichung mit der Einwanderung der Dorier in die Peloponnes, sowohl was ihren geschichtlichen Hergang als was das spätere historische Bild derselben betrifft, wie denn überhaupt der Verfasser seine Ergebnisse durch glücklich gewählte Parallelen in ein helles Licht zu setzen weiß.

Greifswald.

L. Diefel.

- 1) Das Leben David's. Eine historische Untersuchung von J. J. Stähelin, Dr. theol. und Professor. Basel, H. Georg's Verlag, 1866. II und 116 S.
- 2) David, der König von Israel. Ein biblisches Lebensbild mit fortgehenden Beziehungen auf die Davidischen Psalmen von Dr. Fried-



rich Wilhelm Krummacher. Berlin, Verlag von Wiegandt und Grieben, 1867. X und 428 S.

Die erstere Schrift gehört zu den erfreulichsten Erscheinungen unserer wissenschaftlichen Literatur. Der ehrwürdige Verfasser untersucht mit ruhigem Scharfsinne und unbefangenen Blicke die Urkunden, prüft ihre Zuverlässigkeit, stellt die verschiedenen Nachrichten über das gleiche Factum sorgfältig zusammen und ermittelt, wohin sich die Wage der größeren Wahrscheinlichkeit neige. Daß er dazu gerade in den reichlich fließenden Quellen über David viel Gelegenheit habe, wissen die Kundigen. Diese Untersuchungen sind gleichwohl nicht der Art, daß sie die Darstellung unharmonisch durchbrechen; im Gegentheil, bisweilen blieb uns noch eine Frage übrig, z. B. aus welchen Gründen der Verfasser der Erzählung von Saul's Tode in 2 Sam. 1 den Vorzug gebe vor der gewöhnlichen in 1 Sam. 31. Mit dem Ergebnis ganz einverstanden, meinen wir nur, daß es wohl werth war, beide Berichte sorgfältig gegen einander abzuwägen. Einen vorzüglichen Werth verleiht der Verfasser seiner Schrift theils durch die ebenso genauen als treffenden Schilderungen der Verticlichkeiten der Erzählung, die zur klaren Erfassung wie zum Verständniß der erzählten Vorgänge wesentlich beitragen, — theils durch die reichhaltigen Parallelen aus der orientalischen Geschichte, die eine seltene Belesenheit in diesem Zweige der Literatur bekunden. Wir empfehlen die Schrift, wie zur Lectüre, so zur Nachseiferung; auch selbst nach Ewald's bahnbrechendem Werke giebt es auf dem Gebiete der israelitischen Geschichte noch reichlich zu thun.

Ein anderer Geist weht uns aus der zweiten Schrift entgegen, deren Verfasser sich schon früher durch homiletische Darstellung alttestamentlicher Lebensbilder (Elias und Elisa) einen Namen gemacht hat. Ohne Zweifel steht dem Verfasser eine glänzende Darstellungsgabe zu Gebote, sobald sie von Akratie unterstützt wird, und ein Talent zur paränetischen Anwendung, falls er bei seinen Einfällen etwas wählerisch verfährt. Uns dünkt, der Verfasser hätte aber das wissenschaftliche Gebiet nicht berühren sollen; denn jedes Wort zeigt, wie sehr er hier Fremdling ist. Er fordert vom Homileten zunächst, „daß er den Glauben Jesu Christi und der Apostel an das Alte Testament als an eine unter Einwirkung und Leitung des Geistes Gottes geschriebene Urkunde, die von mythischen Elementen frei ist, aufrichtig theile“. Und gleich in der ersten Predigt hören wir: „Sei es, daß sich bei der Abfassung der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments der heilige Geist mehr erinnernd, überwachend und leitend verhielt. . . , so ist doch jeder Verdacht einer Vermischung mit mythischen Elementen fern zu halten, will man sich nicht einer „Lästerung der Majestäten“ schuldig machen.“ Also der bloße Verdacht ist schon eine Lästerung Christi? Das ist stark. Was sollen wir zu den Behauptungen sagen, die der Verfasser seinen Lesern und Hörern mit größter Plerophorie als ausgemachte Wahrheit verkündigt, daß nämlich Jesus und die Apostel das Alte Testament als eine Urkunde ansehen, „die von mythischen Elementen frei ist“, oder präciser: als eine Urkunde, die an keinem Theile Spuren jener natürlichen Incongruenz zeigt, wie sie zwischen Thatfache und Bericht sich unvermeidlich bilden, Spuren, daß die mündliche Ueberlieferung hier und da sagenhafte Elemente erzeugt habe oder daß die Verfasser dieselbe Thatfache, weil in der Ueberlieferung in dop-

pelter Form vorhanden, als zwei verschiedene Facta hinstellten. Und ebenso entschieden behauptet er, daß wir (S. 3) die Darstellung des Lebens David's gotterleuchteten Propheten wie Samuel, Nathan und Gad verdanken. Und doch trauen wir ihm so viel theologische Bildung zu, daß er wisse, beide Behauptungen seien höchst zweifelhafte Ansichten und jene erste sei unmöglich zu beweisen, ohne zugleich aller Logik den Hals zu brechen. — Natürlich wird denn auch stark harmonisirt. Ist es etwa keine Lästerei der Wahrheit, Zuhörern, die nicht den Urtext verstehen, einzubilden, das Wort: Samuel sah Saul nicht mehr bis an den Tag seines Todes — sei so viel als: er suchte ihn nicht mehr auf (S. 10), oder daß Samuel's Rüge bei Saul's Opfer wesentlich darauf gerichtet gewesen, daß Saul, obgleich weder Priester noch Levit. geopfert habe, oder daß David in den Büchern Moses von Jugend auf unterwiesen worden (S. 14)? Dergleichen mythisirende Rüge bieten sich in Masse dar. Es heißt aber Kritik auf die Kanzel bringen, wenn er es erklärlich zu machen sucht, daß Saul in dem Sieger Goliath's nicht den Saitenspieler wiedererkennt: er habe nur nicht den Namen seines Vaters gewußt oder habe ihn in der Menge von „Edelknaben“ leicht vergessen können (S. 39). — Gerade die Vergleichen der Schriften von Stähelin und Krummacher hat die Ueberzeugung in uns befestigt, daß der Homilet getrost der historischen Wahrheit die Ehre geben kann, ohne an practischen Momenten Einbuße zu erleiden.

Greifswald.

L. Dieckel.

Geschichte der messianischen Weissagung im Alten Testament. Skizzen für die Gebildeten im Volke, entworfen von Wilhelm Neumann. Bleicherode, Verlag von Eduard Rüdiger, 1865. VIII und 202 S.

Der im Titel angegebene populäre Zweck schließt uns gewissermaßen den Mund, wenn wir Ansprüche wissenschaftlicher Art, entnommen aus der Inhaltsbezeichnung, erheben wollten. Und der volle prächtige Redefluß, die warme Schönheit und Innigkeit der Diction, die vielen trefflichen, aus der Tiefe christlichen Geisteslebens geschöpften Gedanken, die löbliche Absicht, gegenüber dem Materialismus die Wahrheit des Geisteslebens im Lichte Gottes zur Anerkennung zu bringen (S. 9), die reiche Belesenheit in allen Zweigen der Bildung, endlich die mannichfachen Züge eines freieren Umblickes auf religiösem und religionsgeschichtlichem Gebiete — alles dies könnte etwaige Bedenken als kleinliche Krittellei erscheinen lassen und wäre wohl geeignet, uns die kritische Wage aus der Hand zu nehmen. Allein der Zweck des Verfassers, den Gebildeten den religiösen Erkenntnißstoff nahe zu bringen, dünkt uns ein zu wichtiges Unternehmen, als daß wir schweigen sollten, zumal wir es ja mit einem Theologen von Fach zu thun haben. In der Geschichte der messianischen Weissagung will der Verfasser „das messianische Leben in Israel, das Christologische in der Geschichte des Gottesvolkes als die himmlische Veröhnung aller gegen einander ringenden Lebensmächte“ erkennen und darstellen (S. 13). Er folgt dem althergebrachten Tenor der Verheißungen, mit dem Protevangelium beginnend, nur daß er die prophetischen Weissagungen enger mit der Geschichte des Volkes verknüpft. Dieser letztere Theil kommt ziemlich dürftig weg, eigentlich erst von

S. 130 ab; alles Frühere behandelt die Weissagungen vor dem achten Jahrhundert. Seiner Darlegung ist es eigenthümlich, daß sie, wenn auch hie und da an den eigentlichen Wortsinn anknüpfend, gern bald aus diesen Schranken heraustritt und den Gedankenkeim christianisirend weiter spinnt. Mag diese Lizenz hergebrachte Gewohnheit sein, wir können sie vielleicht auf der Kanzel, kaum noch in Vorträgen an Gebildete gutheißen, denen Früchte der biblischen Erkenntniß in strengem Sinne geboten werden sollen, und vollends wenn der Verfasser die materialistische Weltanschauung dadurch besiegen will. So ist es doch mehr, als der freieste Gebrauch jener Lizenz gestattet, wenn er in 1 Mos. 3, 15 „das Princip der Weissagung“ (S. 27) findet und hinzusetzt: „Es ist noch eine Heimath dem Menschen trotz alles Todesgrausens, ist noch ein Leben im Himmel, ein Leben, nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit.“ Wiederum heißt es beim Jakobs Segen (1 Mos. 49, 8 ff.): „Das Wort über Judaß verheißt sichtlich zunächst nichts Anderes als Ansehen des Judaß vor allen anderen Stämmen, Herrschermacht, Eroberungen“ u. s. w. Aber die Kämpfe, auf die es hindeutet, sind „die Drangsale der flüchtigen Erdenzeit“, die Ruhe (Schilo!) „das wonnesame Sabbathsgelühl“, nach dem auch Goethe seufzt: Süßer Friede, komm', ach, komm' in meine Brust! Und „der Gehorsam der Völker“ wird combinirt mit dem falsch übersehten Segen an Abraham, daß in ihm alle Geschlechter der Erde sollen gesegnet werden. Bedenklicher ist's aber, daß er dem mosaïschen Cultus prophetische Bedeutung beilegt (S. 80 ff.), was sogar gegen den Hauptdeutungssatz des Symbolikers Bähr verstößt. Wenn er aber in Ps. 22 das Leiden des Messias, in Ps. 16, 10 seine Auferstehung und in Ps. 2, 8 seine ewige Herrlichkeit findet (S. 166), so sollten dergleichen Dinge doch selbst nicht „den Gebildeten“ geboten werden, am wenigsten von einem Fachtheologen, der die neuere Exegese sicherlich ebenso gut kennt wie wir. Es ist nicht hübsch, wenn man den Gebildeten nur altes abgelegtes Zeug zuwirft, als ob dies gut genug für sie wäre. Wir bedauern diesen Mangel streng wissenschaftlicher Grundlage um so mehr, als der Verfasser sichtlich ein ungewöhnliches Talent zeigt, theologische Stoffe nach ihrer religiösen Seite hin dem gebildeten Publicum zugänglich zu machen. Auf Erfahrungen gestützt, müssen wir vielmehr die Ueberzeugung aussprechen, daß sich auch auf einer kritisch gesichteten und exegetisch strengen Grundlage der volle Reichthum religiöser und christlicher Paränese aufbauen ließe, wie ihn der Verfasser bietet.

Greifswald.

L. Diesel.

Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi. Ein Beitrag zur Offenbarungs- und Religionsgeschichte als Einleitung in die Theologie des Neuen Testaments von Dr. Joseph Vangen, Professor der katholischen Theologie an der Universität Bonn. Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung, 1866. XIV und 528 S.

Diese Schrift, deren Titel den Inhalt und Zweck im Wesentlichen bezeichnet, zerfällt in zwei Haupttheile, eine „historisch-kritische Untersuchung über die Quellenliteratur“ und eine Darstellung der „religiösen Anschauungen der Juden in Palästina zur Zeit Christi“. Bei der großen Wichtigkeit, welche der Gegenstand überhaupt hat und welche gerade in neuerer Zeit vom Neuen

Testamente und den großen geschichtlichen Fragen desselben aus sich lebhaft aufgedrängt hat, liegt der Gedanke nahe genug, eine Zusammenfassung der mannichfaltigen Forschungen über die Documente und ihren Inhalt zu versuchen. Der Verfasser behandelt in der Untersuchung der Quellen unter dem Titel: Die kanonischen Schriften des Alten Testaments aus der jüdisch-hellenischen Zeit, d. h. alttestamentliche Apokryphen: das Buch des Siraciden, das erste und zweite Makkabäerbuch, das Buch der Weisheit, sodann unter dem Titel: Die nichtkanonischen Bücher palästinenfischen Ursprunges, zehn Pseudepigraphen und Anderes: das Buch Henoch, das Psalterium Salomo's, die Targume des Onkelos und Jonathan, Flavius Josephus, das vierte Makkabäerbuch, das Buch der Jubiläen, die Himmelfahrt Moses, das vierte Buch Esra,, die Testamente der zwölf Patriarchen, die Himmelfahrt des Propheten Jesaja.

Ueber die breite Einleitung, welche die Bedeutung der Zwischenstufe zwischen alt- und neutestamentlichem Gebiete und des Hellenismus in dieser Zeit erörtert, können wir hinwegsehen. Bei der Anordnung des kritischen Theiles ist weder die Reihenfolge noch die Auswahl der Quellen ganz klar. Geht man einmal so weit, die doch schon im Verhältnisse zum Thema ziemlich entfernten christlichen Testamente der zwölf Patriarchen herbeizuziehen, so dürfte auch Anderes nicht übergangen werden. Halten wir uns aber an das Gegebene, so erwartet man billig entweder eine vollständige Einleitung in die betreffenden Schriften oder doch eine solche Untersuchung, welche auch dem mit denselben nicht näher vertrauten Leser ein Bild derselben, jedenfalls eine für die Hauptfragen des Ursprunges und der Bedeutung hinreichende Anschauung giebt. Der Verfasser hat weder das Eine noch das Andere geleistet. Er hat sich zwar mit den meisten Arbeiten der Gelehrten, welche über diese Dinge Forschungen angestellt haben, bekannt gemacht, aber man sieht seiner Arbeit überall an, daß er von dieser Lectüre beherrscht ist und viel mehr davon ausgeht als von dem Gegenstande selbst. Die Folge davon ist, daß in dem Raisonnement über fremde Ansichten die Sache selbst zu kurz kommt und nur selten klar hervortritt. Zwar stellt der Verfasser auch mitunter eigene Ansichten auf, aber er hat es sich damit zum Theile sehr leicht gemacht, wie am Buche Henoch beispielsweise zu sehen ist, bei welchem zwar verschiedene Bestandtheile anerkannt, aber die Untersuchung des besonderen Ursprunges derselben kurz damit abgelehnt wird, daß doch der homogene Inhalt beweise, wie sie in der Zeit sehr nahe zusammengehören. Dieser Theil ist daher weder für den Gelehrten genügend, welcher schwerlich viel Neues hört, das er zu beachten hätte, noch für denjenigen, der sich über den Stand der Forschung erst unterrichten will, weil er dazu nicht genug erfährt.

Der zweite Theil spricht im ersten Abschnitte von den „religiösen Parteien in Palästina“, nämlich „Samaritanern, Pharisäern, Sadducäern und Essenern“. Und von diesem kurzen Abschnitte gilt das eben über den ersten Theil Gesagte in ausgezeichnetem Maße. So erhalten wir bei den Essenern zwar eine flüchtige Kritik neuerer Ansichten, aber nichts weniger als eine Darstellung der Sache. Die folgenden Abschnitte entwerfen nun eine jüdische Theologie jener Zeit nach einem dogmatischen Schematismus: die Lehren von Gott, dem Logos, dem heiligen Geiste, Engeln und Dämonen, dem Menschen, dem Messias, den letzten Dingen, und zwar so, daß in der Regel vom Alten Testamente ausgegangen und durch den Alexandrinismus zur palästinenfischen Lehre übergeleitet



und zuletzt noch die neutestamentliche Wahrheit gegenübergestellt wird. Bei dieser Art der Abhandlung unter theologischen locis kommen die einzelnen Quellen nicht zu ihrem vollen Rechte, d. h. ebenso wenig wie im ersten Theile bekommen wir einen Einblick in den Zusammenhang und die Eigenthümlichkeit ihrer Vorstellung. Die Darstellung ist breit, raisonnirend und holprig. Hauptsächlich wiederholt sich aber auch hier dieselbe Beobachtung wie beim ersten Theile. Nämlich wir erfahren viel mehr Bemerkungen über die Sache, als die Sache selbst. Und diese Bemerkungen gehen größtentheils buchstäblich über die Sache hinweg, d. h. an der Oberfläche hin. Von der so eigenthümlichen und ausgeprägten Messiaslehre des Henochbuches wird beispielsweise Niemand ein Bild aus dem hier gebotenen dürftigen, wenn gleich immer breiten Raisonnement bekommen, der sie nicht schon genügend kennt. Ganz besonders charakterisirt sich dieses vage Hin- und Herreden in der Darstellung der Lehre vom Logos und Memra, wo übrigens auch ein Beispiel fecker Leichtigkeit ist, daß ohne alle weitere Erörterung der Philonischen Lehre zugeschrieben wird, „den Gedanken von der Persönlichkeit des Logos klar erfasst und bestimmt ausgesprochen“ zu haben. Ganz besonders unglücklich ist der vorausgehende Abriss der Entwicklung der griechischen Lehre vom *νοῦς*, zumal die seltsame Darstellung der Lehre des Anaxagoras (S. 256), welche nachgelesen zu werden verdient. Hat nach allem diesem die Schrift kaum einen höheren wissenschaftlichen Werth und entspricht sie auch nicht streng den Anforderungen an ein Handbuch, so mag sie doch immerhin bei dem Mangel eines solchen einen gewissen propädeutischen Nutzen schaffen, und es soll ihr das Verdienst einer Uebersicht über den Stoff nicht abgesprochen werden.

Tübingen.

C. Weizsäcker.

Das Judenthum und seine Geschichte von der Zerstörung des zweiten Tempels bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. In zwölf Vorlesungen. Nebst einem Anhange: Offenes Sendschreiben an Herrn Professor Dr. Holtzmann. Von Dr. Abraham Geiger, Rabbiner der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt a. M. Breslau, Schletter, 1865. VIII und 203 S.

In prächtigen hohen Worten, mit Einmischung zahlreicher geistvoller Reflexionen, entrollt uns hier der Meister der modernen jüdischen Apologetik das Bild des Judenthums in der Zerstreuung. Statt der politischen Geschichte, welche die Auflösung des Staats vernichtete, entfaltet sich uns ein reiches Gemälde von Culturgeschichte voll eigenthümlicher Gestalten. Das religiöse Leben und Denken, dem nationalen Boden entrissen, muß andere Grundlagen suchen und findet sie zunächst in der talmudischen Gesetzlichkeit. Dem Verfasser entgeht nicht die Verkümmernng des Geistes, die sich darin kundgiebt; emsig sucht er nach Lichtpunkten; seinem nationalen Schmerze verzeihen wir es gern, wenn er ganz triviale Sätze unter das Vergrößerungsglas legt und eine fast rührende Freude ausspricht über die Gebilde tiefer Wahrheit, die sein bewaffnetes Auge erblickt. Seit dem Auftreten des Islam gewinnt aber die geistige Bewegung im Judenthum Kraft und Frische, und wie hier der Apologet leichter der strengen Objectivität sich nähert, so geht seine Darstellung auch in höherem Schwunge und erhebt sich oft zu künstlerischer Schönheit. Eine Reihe bedeutender Männer,

als fürstliche Rathgeber, als Gelehrte, als Dichter und Philosophen thätig, führt er uns vor und verwerthet in dankenswerther Weise die Erträge der neueren Forschungen auf diesen Gebieten. — Wir kennen schon aus dem ersten Bande seine eigenthümlichen Ansichten, daß er dem Judenthume (nicht dem biblischen, sondern dem nachkanonischen, pharisäischen) eine weltgeschichtliche Mission zuschreibt und es im Geiste einer modernen religiösen Moralphilosophie interpretirt. Das Judenthum, hören wir auch hier, soll seinem wahren Verufe nach sich über die ganze Menschheit ergießen, sie liebend umschlingen (S. 2, bes. S. 181): „Reiche Saaten werden von ihm [sc. dem nachchristlichen] ausgestreut und befruchten den Boden der Menschheit“ (S. 3). Nachdrücklich betont er, daß es, wenn es an dem Geiste des Mittelalters mit krankt, diese Zustände sich nicht verschuldet habe. Wir bewundern, was der Verfasser aus solchen dürren Sprüchen wie dem Afla's: „Alles ist vorbergesehen, die Freiheit ist gegeben“ — herauszulesen vermag (S. 19, vgl. S. 22, 33, 36 u. sonst), nur um ihre „knappe Form“ zu lösen. Die Karäer, die Feinde der talmudischen Tradition, faßt er als die geistigen und leiblichen Nachkommen der Sadducäer und rügt ihre Stabilität. Es befremdet uns auch nicht, wenn er (S. 80) die jüdisch = spanisch = arabische Cultur mit der biblisch = hebräischen und griechisch = hellenischen auf dieselbe Stufe stellt, als „einen Quell, aus dem auch der späte Wanderer noch begierig schöpft, um an dem Labetrunk sich zu erquicken“, — ebenso wenig, daß er hier den Islam günstiger zeichnet als das Christenthum. Seiner Glorification des Judenthums möchten wir nur den Satz entgegenstellen, den er auf die Karäer anwendet (S. 54): „Wo wir eine Trauer über den Verlauf der Geschichte aussprechen hören, können wir mit Bestimmtheit urtheilen: Nicht die Geschichte hat sich geirrt, sondern wir gehen in unserer Auffassung irre. Wenn das Facit nicht stimmt, ist in dem Rechnungsverfahren ein Fehler.“ — Schließlich bemerken wir, daß die Weglassung des „offenen Sendschreibens“ am Schlusse dem Buche nur zur Zierde gereicht hätte.

Greifswald.

L. Dießel.

*Ecce Homo, a survey of the life and work of Jesus Christ.*

Ed. 4. 1866. London and Cambridge, Macmillan and Co.

Das Werk ist ohne Zweifel das originellste in der neueren englischen Theologie, ja eines der bedeutenderen in der neuesten theologischen Literatur überhaupt und verdient daher um so mehr in dieser Zeitschrift eingehendere Beachtung, als es bis jetzt in Deutschland nicht, wie es verdient, gewürdigt zu sein scheint. Der anonyme Verfasser, dessen Werk eine reizend schnelle Verbreitung in Großbritannien gefunden hat, ist ausgezeichnet durch feinere classische Bildung und Belesenheit, besonders in Schriften zur philosophischen Ethik, aber auch in historischen Werken des Alterthums; seine Darstellung hat die Vorzüge guter englischer Werke, Durchsichtigkeit, Bestimmtheit, Popularität, unterscheidet sich aber vortheilhaft von so vielen unter ihnen, die durch Breite und durch Gemeinplätze ermüden, in seinem Gedankenreichtum, der in markigen Strichen, unbekümmert um die nähere Ausführung des Details, das gewonnene Bild von dem Leben und Werke Jesu lebensvoll vor Augen stellt. Und doch weiß er mit altenglischer Männlichkeit des Styles auch eine Anmuth zu verbinden, die be-

sonders da hervortritt, wo er die zarteren Saiten seines feingebildeten sittlichen Tactes und Urtheiles zum Ausdruck bringt.

Der Verfasser ist durch und durch Engländer, auch in den Schranken des gegenwärtigen englischen Genius insofern gefangen, als er die ihm geläufige Verachtung der Metaphysik und Speculation theilt. Nur das Gebiet der Ethik im weitesten Sinne des Wortes und das der Naturwissenschaften fesselt ihn. Aber die Ethik faßt er in hohem, umfassenden Sinne, man möchte sagen, in dem Sinne sowohl eines erleuchteten christlichen Staatsmannes und Philanthropen wie eines frei gestellten, der Kirche aber mit warmer Liebe und weit reichender Einsicht zugethanen Laienmitgliedes auf und weiß in all' diesen Beziehungen die Unentbehrlichkeit und Lebenskraft des Christenthums auch für die Gegenwart schlagend und originell darzuthun. Der Verfasser kennt die Angriffe der neueren Kritik auf die Evangelien, läßt sich aber nicht selbst auf kritische Untersuchungen ein. Er versucht einen ganz anderen Weg, der doch auch wieder für die Fragen der Kritik von großer Bedeutung zu werden verspricht, indem er das allgemein Zugestandene aus den Reden, Schicksalen und Thaten Jesu in ein Bild zusammenfaßt und dasselbe auf das schärfste mit allem Vor- und Außerschriftlichen contrastirt. Am wenigsten geht er auf die hohen Selbstaussagen Jesu bei Johannes ein; um so mehr erhehlt, welche hohe Vorstellung von Christus sich schon von den Synoptikern aus ergibt. Die Quellen aber in diesem Umfang betrachtet er mit so frischem Auge, mit so verständigem, gesundem und natürlichem Blicke, der durch keine Routine hergebrachter Gedanken sich führen oder tragen läßt, und combinirt Entlegenes, ja fast Uebersehenes oft so überraschend und glücklich, daß kaum ein neueres Werk so den Eindruck anschaulicher Vergegenwärtigung seines Gegenstandes macht.

Doch treten wir dem merkwürdigen Buche selbst näher. Ein Deutscher könnte es nicht geschrieben haben. Es gehörte dazu und zur Auffindung der Seiten in Christi Person und Werk, die der Verfasser so scharf herausstellt, ein englischer Geist, dem die praktische und sittliche Seite im Christenthum die Hauptsache, wenn nicht Alles ist. Englisch ist die Auffassung dessen, was Christus stiften wollte, als eines Gemeinwesens (common wealth) oder Königreiches, englisch das Gesetz als Ausgangspunkt für die Betrachtung und die ausführlichen Erörterungen über die Legislation Christi für sein Königreich; aber die englische Weise vertieft sich in Beziehung auf das Gesetz zur echt evangelischen, wie sie besonders von Luther vertreten ist, und in dem Evangelischen, das er giebt, stellt der Verfasser auch die unsterbliche Wahrheit und Vollendung des Menschlichen dar.

Der Täufer hatte Jesum angekündigt als den Messias, der die Worfschaufel in seiner Hand hatte, um Böse und Gute zu scheiden und den alten theokratischen Bund mit den letzteren fortzusetzen. Die Taufe Johannis brachte diese Scheidung und das Gericht, das er über Israel schweben fühlte, nicht zu Stande, noch weniger nationale Buße. Seine Taufe war, seit er Ansehen genoß, Mode geworden (S. 60). So wies er auf Den hin, der die nöthige Scheidung erst vollbringen würde. Zugleich bezeichnete er ihn als das „Lamm Gottes“, das voll inneren Friedens und innerer Seligkeit in des Hirten Hut und Liebe steht (S. 6). Diese Gabe der inneren Seligkeit verleiht königliche Würde, wie sie der Erlöser der Menschheit haben mußte. Denn der, welcher Gott und Menschen

versöhnen sollte, mußte vor Allem den Frieden in sich selbst tragen. Die Thüre des Himmels öffnet sich nur von innen. Nur wer den Himmel in sich trägt, dem gehört regnum et diadema tutum. Ferner fühlte Johannes, daß seine Taufe etwas Kaltes und Negatives an sich hatte; Entsagung forderte sie gegenüber von bösen Handlungsweisen. Aber es bedurfte mehr als dieses. Ein Enthusiasmus mußte angezündet werden. Christus, verkländigt er, soll mit heiligem Geist und mit Feuer taufen. Die Taufe reinigt, das Feuer wärmt. Wie kann Wärme reinigen? Antwort: Sittliche Wärme reinigt. Kein Herz ist rein, das nicht voll Passion ist; keine Tugend ist sicher, der die Begeisterung fehlt. Und solch eine Tugend des Enthusiasmus sollte Christus einführen.

Die Versuchung Christi hält er für entschieden historisch; die mythenbildende Phantasie hätte sicher ganz Anderes gedichtet und die einzelnen Versuchungen entsprechen ganz dem Charakter Christi, seinem stillen, von allem Ehrgeiz freien Gottvertrauen, wenn wir nur noch dazu nehmen, daß er jetzt nach der Taufe zum ersten Mal sich bewußt wurde, mit wunderbaren Kräften ausgestattet zu sein. Der Besitz besonderer Macht ist für den, der Gutes wirken will, eine große Versuchung, sich nicht innerhalb der Regeln menschlichen Daseins zu halten, sondern gleichsam eine eigene Moral für sich zu wollen. Was war natürlicher als der Gedanke, seine Wunderkraft sei ihm zur Gründung des Reiches gegeben, das der Messias gründen sollte, nach prophetischen Stellen auch als ein äußeres Reich der Macht? Aber er beschloß, sein Reich nicht auf Furcht oder Hoffnung, sondern auf innere Zustimmung zu gründen, sich selbst mit seinen königlichen Ansprüchen, mit seiner Reinheit und Ueberlegenheit wehrlos den Menschenkindern anzuvertrauen, und wie bitter auch ihr Haß ihn verfolgen möge, seine übernatürliche Macht nur zu brauchen, um ihnen wohl zu thun (S. 16).

Der Verfasser meint: Wunder sind an sich außerordentlich unwahrscheinliche Dinge und sie können nicht ohne ein großes Zusammentreffen von Beweisen angenommen werden. Für einige der evangelischen Wundererzählungen findet in der That dieses Zusammentreffen statt, so für die Auferstehung Christi, seine Erscheinung für Paulus. Aber er sagt auch, eine Wunderkraft müsse in Christus anerkannt werden. Sie erkläre sein königliches Bewußtsein allein zureichend, das ihn durch sein ganzes Leben begleite und das sonst in so seltsamem Contrast mit seiner niedrigen Lebensstellung stehe. Er hat eine wirkliche Monarchie gründen wollen und gegründet, offenbar nach einem festen, unverrückten Plan. Er hielt seinen Gang ein, obwohl er, politisch zu reden, für seine Stellung verhängnißvoll war und anhängliche Jünger von ihm trieb; aber indem er so verfuhr, erhob er sich zu einem Thron, den er nun bald 2000 Jahre inne hat, und gewann eine Autorität über die Menschheit, weit größer, als sie irgend einem Gesetzgeber zugestanden hat, größer auch, als sie je dem Messias von der Prophetie zugeschrieben war.

Es ist nicht richtig, daß Christus das Königtum nur in einem figuralischen Sinne nahm, während das Volk es buchstäblich faßte. Es steht vielmehr unwidersprechlich fest, daß er sich königlichen Titel, Würde, Prærogative beilegte, ein Königtum nicht weniger substantiellen Gehaltes als das David's und viel erhabeneren Charakters. Es erhebt nicht, daß er diesen Anspruch, wie seine Biographen thun, auf seine geradlinige Abstammung von David gestützt habe; er ruhte auf viel festerem Grunde, nämlich wie bei seinem Vorfahr David, nur



in viel höherem Grade, auf seiner Persönlichkeit. Aber er wollte sein Königreich in anderem Sinne als die Juden. Diese verklagten ihn als staatsgefährlich, aber gerade weil er nicht ein staatsgefährlicher Messias ihres Sinnes den Römern gegenüber war. Er ist ein König ohne Armee, Hof und äußere Mittel der Gewalt, aber obwohl ihm diese Insignien des Königthums fehlen, beansprucht er doch als König, der die Majestät des unsichtbaren Königs einer Theokratie repräsentirt, den Charakter des Stifters, des Gesetzgebers und in einem hohen, besonderen Sinn des Richters einer neuen göttlichen Gemeinschaft (S. 40). Daß Christus dieses Dreies beanspruchte, kann man nur leugnen, wenn man den vorhandenen Biographien von Jesus alle und jede Glaubwürdigkeit abspricht.

Betrachten wir nun diesen Plan Jesu als ein Ganzes und blicken auf dessen Ausführung und Resultat, so sind es drei Dinge, die uns mit Erstaunen erfüllen. Einmal seine wunderbare Originalität, wenn wir so sagen dürfen. Welcher andere Mann hat den Muth oder die Hoheit des Geistes gehabt, um zu sagen: „Ich will einen Staat aufbauen durch die reine Kraft meines Willens, ohne Hülfe von den Königen der Erde, ohne Vortheil von den untergeordneten Bindungsmitteln der Menschen unter einander ziehen zu wollen, als da sind gemeinjamer Vortheil, Sprache oder Blutsverwandtschaft; ich will für meinen Staat Gesetze machen, die nie abgeschafft werden, und ich will alle Mächte der Zerstörung niederwerfen, die in der Welt wirken, um niederzureißen, was ich baue?“ Zweitens sind wir erstaunt über die ruhige Sicherheit, mit der dies Werk ausgeführt ward. Die Ursache, warum Staatsmänner selten in ähnlich hohem Styl arbeiten können, ist, daß gewöhnlich ein ganzes Menschenleben schon dazu gehört, solches Ansehen bei den Zeitgenossen zu erwerben, wie es für so hohe Ziele die Voraussetzung ist. Einige der leitenden Organisatoren der Menschheit haben gesagt: Ich will meinen Weg zur höchsten Macht durchlaufen und dann den großen Plan durchführen. Aber Christus übersprang das erste Stadium ganz und gar. Er gab sich nicht ab mit dem Weg zum Königthum, sondern er sagte einfach Allen: Ich bin euer König. Er kämpfte sich nicht erst zu einer Stellung durch, in der er den neuen Staat gründen könnte, sondern er hat ihn einfach gegründet. Drittens sind wir erstaunt über den wunderbaren Erfolg. So gewißlich Christus sich den Menschen als Gründer, Gesetzgeber und Richter einer göttlichen Gemeinschaft darstellte, so gewiß ist, daß die Menschen ihn unter diesem Charakter aufnahmen, daß die göttliche Gemeinschaft gegründet ist, nahezu zwei Jahrtausende dauert und sich über einen großen, den civilisirtesten Theil der Erde ausgebreitet hat und voll Lebenskraft noch heutigen Tages dasteht.

Zwischen dem Plan, der uns in Erstaunen setzt, und dem Erfolg, der ebenso staunenswerth ist, steht ein ebenso auffallendes Mittel — die „Wunder“. Vielleicht sagt man, mit der Behauptung, daß Christus wirklich Wunder gethan, geben wir hinaus über die Grenze des Erweisbaren. Aber sehen wir auch vorerst von dieser Frage ab, ein Factum läßt sich constataren, das vollkommen fähig ist, im Wege ordentlichen Beweises so gut als irgend ein historisches Factum festgestellt zu werden, ja das festgestellt ist, nämlich das Factum, daß Jesus Wunder zu thun bekannte. Wir können weiter gehen und mit Sicherheit behaupten, daß die Anhänger Christi glaubten, daß er wirklich Wunder thue, und daß es vornehmlich dieser Grund war, warum sie ihm die überragende Würde und Autorität zugestanden, die er in Anspruch nahm. Die Berichte von diesen

Wundern mögen übertrieben, es mögen einzelne Fälle berichtet sein, die keinen historischen Grund haben, aber im Ganzen spielen die Wunder in Christi gesamtem Werk eine so große Rolle, daß eine Theorie, die sie lediglich in die Einbildung seiner Anhänger oder einer späteren Zeit verlegte, die Glaubwürdigkeit der Documente nicht theilweise, sondern ganz zerstören und aus Christus eine so mythische Person wie Herkules machen würde. Aber daß der Christus der Evangelien nicht mythisch ist, wollen wir gerade durch den Nachweis darthun, daß der Charakter des Portraits dieser Biographien in all' seinen großen Zügen eine schlagende Consistenz besitzt, zu gleicher Zeit aber so eigenthümlich ist, daß er schlechterdings über dem Horizont der Erfindung eines einzelnen Genius, noch mehr eines sogenannten Zeitbewußtseins liegt. Ist nun aber der in den Evangelien gezeichnete Charakter in der Hauptsache real und historisch, so müssen sie im Allgemeinen vertrauenswerth sein; wenn aber dieses, so hängt die Verantwortlichkeit für Wunder an Christus. Die Realität der Wunder selbst hängt da größtentheils von der Ansicht ab, die wir uns von Christi Wahrhaftigkeit bilden, und diese Ansicht muß schrittweise aus sorgfältiger Prüfung seines ganzen Lebens emporsteigen. Vorerst kann uns hier genügen: er bekannte eine Wunderkraft und die Seinen glaubten daran.

Wie ist nun die geistige Gewalt zu erklären, die er über die Seinen so schnell erwarb? Die Wunder, an die sie glaubten, für sich waren doch geeignet, genau dasjenige Ansehen ihm zu verschaffen, das er entschieden zurückwies; denn Zwang, Gewalt und Erweckung von Furcht hatte er schon in der Wüste als dämonische Mittel für Gründung seines Reiches abgewiesen. Wozu also Wunder, deren freie Anwendung sein Werk nicht minder hindern als fördern konnte? Hätte Christus von seiner übernatürlichen Macht ohne Selbstbeschränkung Gebrauch gemacht, wie nach prophetischen Anzeichen Mancher erwarten mochte, so hätte keine Erlösung der Menschheit durch ihn bewirkt werden können. Allein er legte sich eine stricte Beschränkung in diesem Gebrauche auf; nie verwendete er seine Wunderkraft wider seine Feinde, wie z. B. Elia, sondern lediglich zum Wohlthun für Andere, nie aber für sich. Er ließ alle Freiheit, seine Ansprüche an das Königthum Gottes zu discutiren; so hoch seine königlichen Ansprüche waren, so groß seine Geduld, welche die frechste Beurtheilung, die bittersten und boshaftesten persönlichen Angriffe ertrug. So gewöhnte man sich bei aller Anerkennung seiner außergewöhnlichen Macht, ihn nicht mit Furcht zu betrachten, durch die eine verständige Auffassung seiner Worte erschwert worden wäre, ihm nicht zuzutrauen, daß er zum Schaden von Jemand von seiner Kraft Gebrauch mache, und so wird begreiflich, daß gerade gegen ihn eine sorglose Animosität heranwuchs, die man gegen einen gewöhnlichen Feind zu zeigen sich würde gescheut haben. Inzwischen, während diese großmüthige Selbstbeschränkung ihn selbst vor falschen Freunden und vor lohnbienerischen, servilen Schmeichlern, sein Königreich aber vor der Corruption des Eigennuzes und Weltsinnes sicherte, gab sie ihm eine Macht über die Gutgesinnten, wie nichts Anderes sie hätte verleihen können. Denn das Edelste und Liebewertheste, was man sehen kann, ist Macht, mit Güte verbunden, die ruhige, sich selbst beherrschende Haltung des Starken. Während er nie, bei keiner Provocation Uebel zusügte, floß seine Macht in Wohlthun nach jeder Seite über. — Dieser maßvolle Gebrauch seiner übernatürlichen Wunderkraft, diese Ruhe in seiner Größe ist ein sittliches Wunder,

auf der Basis des physischen sich erhebend, und macht ihn zum erhabensten Bild, das je in die Vorstellung eines Menschen gekommen ist. Fragt man nach der Ursache seines Erfolges, oder warum die Menschen ihn mit unbegrenzter Hingebung als ihren Gesetzgeber und Richter annahmen, so werden die Einen sagen: „Weil seine Wunder seinen göttlichen Charakter bezeugten“, Andere werden die innere Schönheit und Göttlichkeit des Gesetzes der Liebe, das er aufstellte, nennen. Aber beides genügt nicht. Auch war es nicht sein gewinnender persönlicher Charakter allein, mit den Verfolgungen und dem Märtyrertum, das er erduldet, was solche Wirkungen hervorbrachte. Es ist vielmehr die unnachahmliche Einheit die Ursache, welche sich ergibt, wenn alles dieses zusammengekommen wird. Es war die Combination von Größe und Selbstopferung, was ihm die Herzen gewann, die mächtige Kraft, gehalten unter einer mächtigen Controle, die unaussprechliche Herablassung — das Kreuz Christi. Durch dieses und nichts Anderes ist die Begeisterung eines Paulus entzündet worden. Diese Behauptung ruht nicht auf Conjectur. Seine Sendschreiben tragen überall das Zeugniß dafür an sich. Der Zug Christi, der seinen ganzen Geist erfüllte, war seine Herablassung, deren Zauber in ihrer Freiwilligkeit lag, die ihrerseits wieder das Bewußtsein wunderbarer Macht und Hoheit voraussetzt (S. 41 — 50).

Durch was also bewirkte Christus, daß seine unermesslichen Ansprüche als Gründer, Gesetzgeber und oberster Richter der Menschen zur Geltung kamen? Nicht durch Gewaltthätigkeit, noch durch bloßen Rath und Ueberredung, sondern ein Drittes war sein Weg, der ihm nicht bloß Gehorsam sicherte, sondern hingebendsten Enthusiasmus entzündete. Er stellte die Menschen unter eine unendliche Verpflichtung. Er rief in ihnen die Ueberzeugung hervor, daß er eine Person von ganz transcendenter Größe sei, die nichts bedürfe von ihrer Hand, der man nicht Wohlthaten erweisen könne durch Zuthellung von Reichthum, Ehre oder Macht, und daß er in dieser Größe sich selbst aus lauterem Wohlwollen ihrem Besten opferte. Sie sahen, wie er für sie ein hartes, arbeitsvolles Leben führte und sich der äußersten Bosheit der Mächtigen aussetzte. Sie sahen ihn hungrig, während sie überzeugt waren, daß er auch Steine in Brod verwandeln könne. Sie sahen seine königlichen Ansprüche verachtet, obwohl sie glaubten, daß er in einem Augenblick die Königreiche der Erde in seine Hand nehmen könne. Sein Leben sahen sie in Gefahr, ja zuletzt im Todeskampf ihn verschleiden, obwohl sie glaubten, daß, so er nur wolle, nichts ihm ein Leid thun könne. Zeugen seiner Leiden, wurden sie durch die Wunder, die er wirkte, überzeugt, daß er freiwillig litt. Das traf das menschliche Herz; Mitleid, eigenthümlich mit Bewunderung seiner unbeschränkten Macht sich verbindend, eine Erregung von Dankbarkeit, Sympathie und Erstaunen, wie nichts sonst sie erwecken konnte, entsprang in ihnen, und als sie, von seinen Thaten zu seinen Worten sich wendend, fanden, daß diese Selbsterleugnung, die sein eigenes Leben geleitet, von ihm als das Princip vorgeschrieben war, das ihr Leben leiten solle, so brach Dankbarkeit in freudigsten Gehorsam aus, Selbsterleugnung erzeugte Selbsterleugnung und das Gesetz zusammen mit dem Gesetzgeber ward zusammengeschlossen in dem innersten Schrein ihrer Herzen zu unzertrennbarer Verehrung.

Wir haben den Abschnitt über die Beglaubigung Christi (credentials) ausführlicher als eine Probe gegeben und wollen aus dem ferneren reichen Inhalt

nur noch auf einige Hauptgedanken des Verfassers hinweisen. Der nächste Abschnitt: die Worfschaufel (*winnowing fan*), zeigt, wie Jesus allerdings eine Sichtung im Volk hervorrief, nach des Täufers Wort, wenn auch anders, als dieser mochte beabsichtigt haben. Ausscheiden, Fernhalten des Fremdartigen ist eine nothwendige Seite des Sammelns und Erwählens zum Reich. Aber sein Verjahen war, daß zwar Alle zu seinem Reiche geladen, zugleich aber dafür gesorgt wurde, daß die fremdartigen Elemente sich selber ausschieden, — indem sie dem Rufe zur Selbstverleugnung nicht folgten. Die Forderung der Selbstopferung war die Feuerprobe, durch welche Jeder hindurch mußte, wodurch sich sein innerster sittlicher Werth verrieth. Was leitet glücklich durch die Feuerprobe hindurch? Welchen Namen hat die sittliche Qualität, welche an dem Selbstopferung fordernden Guten festhält? Das ist in der Sprache der Christenheit (und erst in ihr tritt er in sein volles Recht und ins Centrum des Ganzen) der Glaube. So viel, sagt der Verfasser, muß der Mensch zu Christus bringen, sonst ist er des Königreiches Gottes nicht werth. Für die, welchen der Glaube fehlt, will Christus nicht Gesetzgeber und König sein. Er scheidet sie zwar nicht weg, aber er läßt sie aus einer Gemeinschaft scheiden, die bald ihre Anziehungskraft für sie verliert. Das also war der neue Prüfstein, der nicht zu viel, noch zu wenig fordert, der alle hohlen Schüler ausschließt und Alle, die noch eines Besseren fähig sind, wie roh oder lasterhaft sie sonst seien, einschließt. Aber die Bedingung der Mitgliedschaft in diesem Reich ist Treue und Gehorsam, „Loyalität“, gegen den König desselben (C. 7) und die heilige Taufe ist das nothwendige äußere Unterscheidungs- und Erkennungszeichen der Mitglieder dieses nicht platonischen, sondern realen Reiches auf Erden. Er geht dann mittelst einiger Reflexionen über die Natur der christlichen Gemeinschaft zum zweiten Theil, *Legislation* betitelt, über (S. 107—330).

Die Monarchie, die Christus gestiftet hat, hat einen Umfang, wie kein Machthaber sie je erstrebte, sie ist allumfassend, nach Raum und Zeit. Sie hindert keine der anderen Monarchien, obwohl sie *imperium in imperio* ist, sie kann durch keine derselben beschädigt oder gestürzt werden, obwohl sie doch dem Patriotismus nicht fremd ist. Aber jede Monarchie bedarf ihr Gesetz. Es fehlt auch der christlichen nicht. Dieses Lebensgesetz ist die Hingebung Aller an eine Person, die des Stifters; die Loyalität, der Enthusiasmus für sie ist das zusammenhaltende Band. Was hat aber diese Beziehung auf ihn, die etwas Einzelnes zu sein scheint, zu thun mit der gesammten allumfassenden Bestimmung des Menschen? Wie kann alles einzelne Denken und Handeln durch diese Beziehung auf ihn bestimmt und eigenthümlich gefärbt werden? Die Antwort giebt er durch eine gehaltvolle Vergleichung mit Anderen, welche eine sittliche Reformation beabsichtigt haben, sei es durch philosophische Sittenlehren, sei es durch praktische Gesetzgebung und Gemeinschaftstiftung. Diese Gesetze, wenn auch überwiegend negativer, prohibitiver Art, waren gut und nützlich an ihrem Ort. Sie lehrten Erkenntniß des Guten, sie gewöhnten, die Rohheit ungezügelter Begierden zu zähmen. Warum machte nun Christus nicht die Sittlichkeit in seinem Reiche abhängig von der Erkenntniß des Gesetzes, sondern forderte Enthusiasmus, Begeisterung? Es ist das Wesen der Moralität, unseren natürlichen Begehrungen eine Schranke aufzulegen, so daß wir in gewissen Fällen uns enthalten, zu thun, was wir thun möchten, oder uns zu etwas zwingen, wo-



gegen wir einen Widerwillen in uns empfinden. Aber wer sich aus vernünftigen Gründen so versagt, einem Wunsche nachzugeben, fühlt in demselben Augenblick den Wunsch so stark, als wenn er ihm willfährte hätte. Das Object erscheint ihm begehrenswerth, er kann daran nicht denken, ohne es zu wünschen. Er mag in der That seinen Geist zwingen, nicht bei der Betrachtung des Objectes zu verweilen, aber so lange er dabei verweilt, so lange ist auch das Begehren da. Andererseits, wenn eine stärkere Passion einer schwächeren entgegensteht, so wird die schwächere gar nicht mehr gefühlt, sondern verschlungen von der stärkeren. Der Unterschied zwischen den Menschen ist daher kurz dieser: der Eine hält seine anarchischen oder niedrigeren Begehren unter Controle, der Andere fühlt solche Begehren gar nicht und ist über die Versuchung erhaben. Eine laze Moral möchte sagen: Wir sind nur verantwortlich für die Einwilligung in Begehren, nicht für diese selber in ihrem unwillkürlichen Aufsteigen. Aber offenbar ist's doch, daß in einer Tugend, die den niedrigeren Trieben einen Zügel anlegt, während die eigentliche Lust des Herzens bleibt, etwas Gefasstes, Unwahres, ja ein Schein und eine Heuchelei enthalten ist, falls der Mensch mit solcher Güte zufrieden ist. Christus verlangt eine Tugend der Begeisterung, der enthusiastischen Art. Er verbietet ebenso böse Begierden wie Acte; er giebt nicht das Gebot, unsere gesetzwidrigen Begehren zu regeln, sondern sie überhaupt nicht zu haben (Matth. 5). Er will, daß das Gefühl des Abscheues an Stelle des gesetzwidrigen Verlangens trete, und das geschieht durch den Enthusiasmus der Tugend in der Seele (S. 146 ff.).

Diesen beschreibt er dann genauer als Begeisterung für die Menschheit und stellt der antiken Ethik die christliche, die der wahren Menschenliebe, entgegen. Diese christliche ist aber weder nur kosmopolitisch — das wäre „Jacobinismus“, die Liebe muß sich auf die lebendigen Personen richten, — noch ist sie nur sympathisch und auf das Zufällige in der Individualität gerichtet, sondern es ist die Menschheit im Einzelnen, was sie umfaßt, sie ist auf den Menschen im Menschen gerichtet. Jene höhere Form der sittlichen Vortrefflichkeit, die vor dem Christenthum kaum in einzelnen Proben auftritt, verlangte aber bei ihrem großen Unterschied von dem, was man Tugend nannte, einen besonderen Namen. Die Christen bezeichneten jenen höheren Zustand mit dem Worte „heilig, Heiligkeit“ und die Quelle jener Begeisterung oder sittlichen Inspiration ist der heilige Geist. Durch ihn hat das Christenthum seine Lebenskraft. In dem von ihm Ergriffenen ist eine Quelle eigener Gesetzgebung für den einzelnen Fall, der Christ ist sich selbst Gesetz und so hinaus über jenen gesetzlichen Standpunkt des Zwanges gegen sich selbst, er ist zur Freiheit im Wissen und Wollen gelangt und beide sind geeinigt. Aus der begeisterten Liebe zur Menschheit werden dann mit feinstem und zugleich männlichem sittlichen Urtheil als charakteristische Züge christlicher Ethik aufgeführt: das Gesetz der Philanthropie, der Erbauung, der Barmherzigkeit, der Strafe und der Vergebung, überall mit originellen ethischen Blicken.

Wenn der Verfasser sich vorge setzt hat, die Frage zu beantworten: Was war der Zweck Christi bei Gründung der Gemeinschaft, die seinen Namen trägt, und wie ist sie ausgestattet für diesen Zweck? so hat er auf diese Frage eine bestimmte Antwort gegeben und für die christliche Ethik vieles Beachtenswerthe mit einem durch kein System getrübbten, frischen Blicke gesehen. Christi Zweck

war, eine universale Gemeinschaft heiliger Menschenliebe zu stiften, und erreicht ist das dadurch, daß er Alle an seine eigene einzige Person knüpft, als die des Stifters, Gesetzgebers, Richters, aber so, daß diese Person durch den Bund der sittlichen, sich opfernden Hoheit und der übernatürlichen Kraft eine Hingebung freier, innigster, nachhaltiger Art an sich erzeugt, die zur Flamme begeisterter Liebe auch zur ganzen Menschheit wird.

Die Arbeit hält sich offenbar absichtlich streng auf dem Gebiete, wo der ethische Eindruck der Person Jesu controlirt werden kann, und erreicht in dieser Hinsicht manches für die Apologetik Werthvolle. Es sei nur an die Art erinnert, wie er eine übernatürliche Kraft Jesu als die unerläßliche Voraussetzung aufweist, um die Art des sittlichen Eindruckes Jesu in seiner Niedrigkeit, den Eindruck der liebenden Herablassung zu erklären. Aber die dogmatische Seite der Aufgabe wird er nicht unbearbeitet lassen dürfen; es ist zu fürchten, daß er schon jetzt das ethische Gebiet verkürzt hat, indem er zu ängstlich das Dogmatische fern hielt. Denn gehört nicht auch die Liebe zu Gott zur Ethik? Oder ist die unbedingte Anhänglichkeit an Christus genügend zu erklären, wenn er nicht auch die Rücksicht auf die Schuld und Veröhnungsbedürftigkeit der Menschheit in seine „Selbstopferung“ für die Menschheit aufnahm? Sein „Kreuz“, auch als *ἡσυχία* betrachtet (Röm. 3, 25), natürlich in Einheit mit seiner ganzen Person, ist der Glanzpunkt göttlicher und menschlicher Ethik. Nicht flammende Liebe, sondern Gottes Friede ist das Erste, was uns vom Kreuze zusießt. Wäre dem Verfasser diese Gedankenreihe geläufig, so würde er die tolerante oder liberale Weise Christi gegenüber auch von den Pharisäern anzuerkennen vermögen. Er meint, die Bitte am Kreuz: „Vater, vergieb ihnen, sie wissen nicht, was sie thun“, könne sich nicht auf die jüdischen Feinde, sondern nur auf die Heiden beziehen. Allein der von Christus auf ethischem Wege errungenen Veröhnung oder Ermöglichung der Vergebung wohnt eine Kraft ganz einziger Art bei, um jede Art von Sündern, die vor dieser höchsten, lautersten Liebesoffenbarung möglich war, noch zur Besinnung zu bringen und ins Herz zu treffen. Die scheidende Worfshaufel ist erst in der Hand des Gekreuzigten und keineswegs ist durch die sittliche Beschaffenheit, mit der sie zu Christus kommen, über ihren Werth oder Unwerth schon entschieden. Gottes Langmuth reicht viel weiter. Sie verwendet noch Christi Kreuz und die Darbietung der Sündenvergebung zum Mittel, die Herzen umzuwandeln. Sie tritt nicht zunächst mit der Forderung, etwas zu leisten, zum Beispiel Selbstopferung, auf, sondern mit der Forderung, an die frohe Botschaft zu glauben, also zu nehmen, nicht aber zu geben. Doch wir hoffen, der in Aussicht gestellte zweite Theil, den wir mit Spannung erwarten, wird uns Weiteres bringen. Das Ganze würde in der Luft schweben, wenn nicht Weiteres gegeben würde. Denn es bliebe das sittliche Räthsel, sowohl wie Christus solche hohe Ansprüche machen durfte, alle menschlichen Herzen in Abhängigkeit von sich, in Gehorsam gegen seine Person zu versetzen und den Glauben an seine Person als unbedingte Pflicht zu fordern, als auch wie ein Mensch gewissenhaft dazu kommen könnte, so unbedingt, wie Christus es fordert, sich einem Menschen hinzugeben. In beiderlei Hinsicht würde ohne ein dogmatisches Fundament „das neue Jerusalem“ nicht als das Gotteswerk erkannt werden können, das, in den Boden der Menschheit eingesenkt, aus ihm geschichtlich hervorstößt, sondern es wäre

ein Gebäude, das plötzlich und fertig ohne die nöthigen sittlichen und historischen Vermittelungen vom Himmel gestiegen wäre.

Berlin.

Dorner.

Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms als sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese bearbeitet von Dr. G. B. Winer. Siebente verbesserte und vermehrte Auflage, besorgt von Dr. G. Lünemann, Professor in Göttingen. Leipzig, Vogel, 1867. VIII und 622 S.

Unsere theologische Literatur hat wenig Werke aufzuweisen, welche auf dem von ihnen behandelten Gebiet gleich bei ihrem ersten Erscheinen in solcher Weise epochenmachend geworden sind und dann mehr als ein Menschenalter hindurch — Dank dem unermüdeten Fleiß und der gewissenhaften Treue des stets fortlernenden und nachbessernden Verfassers — sich so sehr nicht bloß im Gebrauch, sondern auch auf der Höhe der fortschreitenden Wissenschaft erhalten haben wie die Winer'sche Grammatik. Als dieses Buch im Jahre 1822 zum erstenmale erschien, hatte es sich die Aufgabe gestellt, der grenzenlosen Willkür, mit welcher die neutestamentliche Sprache damals und seit geraumer Zeit in Commentaren und exegetischen Vorlesungen behandelt wurde, entgegenzutreten und die Resultate der rationalen Philologie, wie sie von Gottfried Hermann und seiner Schule gewonnen und verbreitet worden waren, auf die neutestamentliche Sprachwissenschaft, soweit dies zulässig, anzuwenden. Schon die zweite Auflage (1828) erweiterte das grammatische Material, die dritte trat auf Grund umfassender Studien auf dem Gebiete der profanen wie der hellenistisch-jüdischen Gracität vielfach bereichert und berichtigt hervor und von da an besserte der Verfasser, unter treuester und umfassendster Benützung der neueren philologischen und exegetischen Literatur und namentlich auch mit umsichtiger Berücksichtigung der neueren Arbeiten für die neutestamentliche Textkritik, unablässig an seinem Buch bis zu der 1855 erschienenen sechsten Auflage, bei deren Vollendung er bereits genöthigt war fremder Augen und Hände sich zu bedienen und in deren Vorwort er vorahnend aussprach, daß dies wohl die letzte Bearbeitung von seiner Hand sein werde. Seine Ahnung ist zur Wirklichkeit geworden, aber selbst noch im Vorgefühl des Todes hat dem rastlosen Mann die Grammatik unaufhörlich am Herzen gelegen und hat er an der Vervollkommenung derselben fortgearbeitet, um so das Buch als ein noch vielfach bereichertes Vermächtniß der Nachwelt zu hinterlassen. — Es freut uns, daß der Verleger die Besorgung der neuen Auflage in die Hände eines Gelehrten gelegt hat, der durch seine philologische Durchbildung wie durch seine exegetischen Leistungen (besonders seine Vorarbeiten in dritter verbesserter und vermehrter Auflage erschienenen Bearbeitungen des Hebräer- und der beiden Thessalonikerbriefe für den Meyer'schen Commentar, Göttingen 1867) dazu ganz besonders als geeignet erschien. Mit anerkenntnisswerther Pietät gegen den entschlafenen Verfasser, „den zu übertreffen auf einem länger als ein Menschenalter hindurch mit Vorliebe gepflegten Gebiete bisher Niemandem gelungen ist und kaum Jemandem unter den jetzt Lebenden gelingen wird“, hat der Herr Herausgeber dem Buch unbedingt und durchweg den Charakter eines Winer'schen Buches zu wahren gesucht und daher aller durch-

greifenden Umgestaltungen des Textes in Anordnung des Ganzen wie in Entwicklung des Einzelnen sich enthalten, vielmehr nur — durch Verarbeitung der zahlreichen von Winer hinterlassenen Notizen in den Text, durch Verbesserung offenbarer Fehler und Versehen, durch genaue Revision der Citate und durch Berücksichtigung der neueren, seit Winer's Tod erschienenen theologischen und philologischen Literatur — dem Buche, soweit es möglich, in Winer's Geist und Sinn eine noch größere Nutzbarkeit für die Gegenwart zu geben versucht. Gewiß war eine solche weise und discrete Begrenzung der Aufgabe nicht bloß durch Pietätsrückichten gegen den Verfasser wie durch Zweckmäßigkeitsrückichten gegenüber dem theologischen Publicum, sondern auch durch tiefer liegende Gründe der Wissenschaft selbst geboten. Denn so sehr wir auch im Interesse der Sache wünschen, daß auf dem von Winer gelegten Grunde bald auch von neuen und frischen Kräften in selbständiger Weise weiter gearbeitet werde und daß die von ihm neugeschaffene Disciplin der neutestamentlichen Grammatik durch Verwerthung der neueren Arbeiten auf theologischem und philologischem Gebiet im Einzelnen wie im Ganzen an Vertiefung gewinne: so sind doch im jetzigen Moment noch so viele vorbereitende Schritte zu thun durch Textfeststellung, Detailregele, insbesondere auch genauere Erforschung der Gracität der LXX u. s. w., daß zur Aufstellung einer wesentlich neuen Bearbeitung des neutestamentlichen Sprachgebietes die Zeit noch nicht so bald dürfte gekommen sein. Um so dankbarer müssen wir dem Andenken Winer's wie den Bemühungen des neuen Herrn Herausgebers sein, der die ihm gestellte Aufgabe mit rühmlichster Gewissenhaftigkeit, Pünktlichkeit und Sachkenntniß gelöst hat. — Möge das Buch seinem Zwecke, eine sichere Grundlage der neutestamentlichen Exegese zu gewähren, auch in dieser siebenten Auflage dienstbar sein.

Göttingen.

Wagenmann.

### Historische Theologie.

Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte von Ferdinand Christian Baur. Erster Band, zweite Abtheilung: von der Synode in Nicäa bis zum Ende des sechsten Jahrhunderts. 1866. XIII. und 453 S. Zweiter Band: das Dogma des Mittelalters. Leipzig, Fues, 1866.

Der Unterzeichnete darf sich, indem er die beiden vorliegenden Bände, in welchen die Baur'schen Vorlesungen über Dogmengeschichte fortgesetzt sind, zur Anzeige bringt, auf seine Besprechung des ersten Bandes in diesen Jahrbüchern beziehen. Indem in diesen späteren Perioden der Spielraum der eigenthümlichen Auffassung, aber eben damit auch der dem Streite unterworfenen Ansicht ein viel kleinerer wird als in der ersten Periode den Anfängen der Dogmenentwicklung gegenüber, bewähren sich nur um so mehr die glänzenden Vorzüge, welche diese Darstellung zu einem ausgezeichneten Lehrbuche stempeln. Ueberall finden wir das gleiche treffliche Maß in der Auswahl des Wissenswürdigen und der Anwendung des gelehrten Apparates, überall die geschickte Gruppierung, die



fließende, den Stoff beherrschende Entwicklung, überall die gleiche geistige Durchdringung und die lichtvolle Beziehung des Einzelnen auf die allgemeinen Gesichtspunkte und endlich vor Allem das wahrhaft platonische Pathos einer Begeisterung für den Gedanken im Dogma, welches diese Vorträge allen Schülern des Verewigten unvergeßlich macht und welches nun durch diese Veröffentlichung in noch weiteren Kreisen dieselbe Wirkung haben mag, geistiges Leben und Streben schaffend. Wer die letzten Ansichten des Verfassers über Einzelnes kennen lernen will, wird auch bei den Perioden, welche in diesen beiden Bänden behandelt sind, nicht umhin können, die entsprechenden Abschnitte seiner Kirchengeschichte zu Rathe zu ziehen, welche beispielsweise in der Darstellung des pelagianischen Streites mehrfach ergänzend eintritt. Ebenso in der Geschichte des Mittelalters. In den Vorlesungen über Dogmengeschichte treten hier gerade diejenigen Punkte, welche mit dem praktisch-kirchlichen Leben zusammenhängen, zurück, was wohl zum Theil in der den speculativen Dogmen vorzugsweise zugewendeten Neigung des Verfassers seinen Grund hat. So ist die Lehre von der Gnade, den Sacramenten, der Kirche nicht immer vollständig, aus zum Beispiel ist nicht aufgenommen. Auch abgesehen hiervon hätte der Verfasser selbst für den Druck gewiß in beiden Bänden manches Einzelne nach den Ergebnissen der Gegenwart noch berichtigt, was doch einem Herausgeber nicht wohlzustand. Und sehen wir auf den wesentlichen Zweck der Publication, bei welcher es sich nicht darum handelte, des Verfassers unermüdetes Arbeiten zu beweisen und in seinem Geiste fortzuführen, sondern den Vorlesungen eben die von ihm selbst herrührende und ihren vollen Eindruck bedingende Gestalt zu bewahren, so können wir nur wiederholt die Enthaltensamkeit des Verfahrens bei der Herausgabe billigen. Je mehr der gegenwärtige Stand der Theologie dazu auffordert, desto gerechter wird der Wunsch sein, daß, nachdem der Verfasser so Großes in der Forschung geleistet, auch diese dem Lehrzwecke dienende Arbeit noch in den weiteren Kreisen, an welche sie sich wendet, die Liebe für die Sache und den freien Geist, ohne welchen die christliche Wissenschaft nicht leben kann, erwecken und erhalten möge.

Tübingen.

C. Weissäcker.

Ueber den sogenannten Barnabasbrief. Eine patristische Abhandlung von Dr. Joh. Kayser, Professor an der philosophisch-theologischen Lehranstalt zu Paderborn. Paderborn, Verlag der Junfermann'schen Buchhandlung, 1866. VIII und 150 S.

Den Anlaß zu dieser Abhandlung hat dem Verfasser der codex Sinaiticus gegeben, dessen Wichtigkeit für den Text und die Kritik des Barnabasbriefes er erkannt hat. Die Abhandlung beschränkt sich aber nicht darauf, wie des Unterzeichneten aus gleicher Veranlassung 1863 geschriebenes Programm, nur die Sachlage, soweit sie durch den neuen Text modificirt ist, zu untersuchen, sondern sie handelt den Brief überhaupt allseitig ab. Sie läßt daher auf die Geschichte des Briefes eine Analyse seines Inhaltes folgen und bespricht weiterhin die Integrität, Abfassungszeit, Adressaten, den Verfasser und endlich die theologische Aeusserung. Die ganze Untersuchung ist in den Hauptpartien gründlich und in unbefangenen Geiste geführt. So zeigt der Verfasser recht gut, daß die Leser

Heidenchriften gewesen sein müssen, und beweist, daß Barnabas nicht der Verfasser sein könne, der Tradition gegenüber durch gelungene Ausführung namentlich auch der inneren Gründe. Weniger genügend ist die Erörterung der Abfassungszeit, obwohl auch sie ihres methodischen Ganges wegen anspricht. Der Verfasser begnügt sich damit, daß der Brief vor dem Hadrianischen Tempelaufbau und nach dem vierten Buch Esra geschrieben sein müsse, ohne freilich weder den einen noch den anderen dieser Ausgangspunkte selbst näher zu untersuchen. Es ist zu bedauern, daß ihm, wie er selbst im Vorwort vermuthet, die neuere Literatur über den Gegenstand nicht vollständiger zugänglich war. Auch die ausführliche Untersuchung über den Inhalt des Briefes am Ende der Abhandlung befriedigt nicht ganz, da sie zu sehr von der Absicht geleitet ist, die Orthodoxie des Briefes zu beweisen, als daß sie der Eigenthümlichkeit desselben durchaus gerecht werden könnte. Als beachtenswerth darf hervorgehoben werden die Erörterung über den sogenannten Chiliasmus des Briefes. Wenn der Verfasser auch zu weit geht, denselben ganz zu bestreiten, so hat er doch gewiß treffend das Zurücktreten der chiliastischen Anschauung erkannt; vgl. das angeführte Programm, S. 48 f.

Tübingen.

C. Weizsäcker.

- 1) *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, editum consilio et impensis academiae litterarum Caesariae Vindobonensis. Vol. I. Sulpicii Severi opera, recensuit et commentario critico instruxit Carolus Halm. Wien, Carl Gerold. 1866. 8. XIV und 278 S.*
- 2) *Bibliotheca patrum latinorum italica von August Reifferscheid. Heft I—III. Wien, Gerold, 1865 und 1866.*
- 3) *Verzeichniß der ältesten Handschriften lateinischer Kirchenväter in den Bibliotheken der Schweiz von Dr. Carl Halm. Wien, Gerold, 1865.*
- 4) *Jahresbericht über die Thätigkeit der Commission für die Herausgabe der lateinischen Kirchenväter von M. J. Vahlen. Wien, Gerold, 1867. (Abdruck aus den Sitzungsberichten der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften.)*

Es gereicht uns zu besonderer Freude, daß das höchst zeitgemäße und hoffnungsvolle, von der kaiserlichen Akademie der Wissenschaften in Wien schon vor längerer Zeit in Angriff genommene und mit viel Sorgfalt, Umsicht und Liberalität in umfassendster Weise vorbereitete Unternehmen einer neuen Gesamtausgabe der lateinischen Kirchenschriftsteller in kritisch berichtigten Texten durch den Krieg und die Finanznoth dieses Sommers keine Störung erlitten hat, sondern daß der erste Band dieser neuen *Bibliotheca patrum* als ein wahres Friedenswerk zu Nutz und Frommen der Theologen beider christlicher Confessionen gerade noch zum Schluß des deutschen Kriegesjahres in schöner, bequemer und zweckmäßiger Ausstattung und, was die Hauptsache ist, in einer so trefflichen Textesrecension, wie sie von dem berühmten Münchener Philologen nicht anders zu erwarten war, in unsere Hände gelangt ist. — Daß eine Samm-

lung kritisch berichteter Texte der Kirchenväter, der lateinischen sowohl als, freilich noch in weit höherem Maße, der griechischen, ein dringendes wissenschaftliches Bedürfnis war, ist von Allen, welche sich schon für theologische, philologische oder historische Zwecke mit den Kirchenvätern in eingehender Weise beschäftigt haben, längst anerkannt. Die berühmten und nach Maßgabe der Zeit ihrer Herstellung auch trefflichen Benedictiner Ausgaben sind nach ihrer ganzen Anlage und Ausführung dem heutigen Stande der Wissenschaften nicht mehr entsprechend und überdies längst zu einer bibliothekarischen Rarität geworden. Der von Abbé Migne in Paris seit 1844 veranstaltete Neudruck aber ist trotz seiner pomphaften Ankündigung als *Patrologiae cursus completus seu bibliotheca universalis, integra, uniformis, commoda, oeconomica omnium patrum etc., recensio juxta editiones accuratissimas inter se cumque nonnullis [!] codicibus manuscriptis collatas perquam diligenter [!] castigata etc. etc.*, eine echt französische Fabrikarbeit von so geringem Werthe, daß sie auch die mäßigsten Erwartungen nicht befriedigt und daß die Verbreitung, die sie um ihres verhältnismäßig geringen Preises willen auch in Deutschland gefunden, in der That nur zu bedauern ist, zumal da es neuerdings besonders unter katholischen Gelehrten mehr und mehr Mode zu werden scheint, ohne Berücksichtigung der besseren älteren Ausgaben einfach nach den Migne'schen Nachdrucken zu citiren und so den incorrecten Text derselben allmählich zur Würde einer patristischen Vulgata zu erheben. Durch bessere Einzelausgaben ist zwar für einen Theil der bedeutenderen patristischen Schriften neuerdings Namhaftes geleistet worden; wie sehr aber doch im Ganzen noch in Hinsicht auf Textkritik die kirchliche Literatur hinter der Prosaliteratur zurücksteht, darauf haben wir auch in diesen Jahrbüchern schon mehr als einmal hinzuweisen Veranlassung gehabt.

Unter diesen Umständen war es ein dankenswerther Beschluß, den die Wiener Akademie schon vor mehreren Jahren gefaßt hat, ein neues Corpus der lateinischen Kirchenväter unter ihrer Leitung und mit ihrer Unterstützung zu veranstalten. Die Sammlung soll die lateinischen Kirchenschriftsteller bis zum siebenten Jahrhundert umfassen, und zwar bloße Texte mit kurzem kritischen Apparat, in einfacher, aber bequemer, würdiger und handlicher Ausstattung und zu mäßigem Preise. Zur Vorbereitung wurde zunächst eine erneute Durchmusterung der Bibliotheken, vor Allem der italienischen, dann auch der französischen, deutschen, schweizerischen, für zweckmäßig erachtet, um so eine Uebersicht über das vorhandene handschriftliche Material und eine sichere Grundlage für die Textgestaltung zu gewinnen. Ueber die reiche Ausbeute auf den italienischen Bibliotheken hat der mit ihrer Untersuchung beauftragte Dr. Reifferscheid in der unter 2) genannten Schrift, einem Separatabdruck aus den Wiener akademischen Sitzungsberichten, über die schweizerischen Dr. Halm in Nr. 3 Bericht erstattet; ähnliche Mittheilungen sind über die patristischen Schätze der deutschen und französischen Bibliotheken in Aussicht gestellt. Die Bearbeitung der einzelnen Autoren ist von verschiedenen deutschen Gelehrten übernommen, so Sulpicius Severus, Minucius Felix, Lactantius und Firmicus Maternus von Halm, Tertullian und Hieronymus von Reifferscheid, Augustin von Hoffmann, Dombart, Bahlen, die christlichen Dichter von Bülcheler u. s. f. Ueber alles dieses giebt ein besonders ausgegebener Prospect nähere Auskunft und als Anfang des ganzen Unternehmens liegt nunmehr die Bearbeitung des Sulpicius Severus

von Halm vollendet vor. Nach einer kurzen praefatio, welche über die kritischen Hilfsmittel und die Methode der Behandlung die nöthigen Mittheilungen macht, erhalten wir zuerst das chronicon (oder, wie es in der ersten Ausgabe von M. Glacijs genannt wird, die historia sacra) in zwei Bänden nach einer Vaticanischen Handschrift (früher in Hildesheim, dann in Heidelberg), hierauf die vita Martini nebst den zwei derselben angehängten Briefen ad Eusebium und ad Aurelium diaconum, dann die drei oder nach richtiger Abtheilung zwei dialogi (vorzüglich nach einer Veroneser Handschrift), endlich in einem appendix die sieben dem Sulpicius Severus zugeschriebenen, aber wahrscheinlich unächtten Briefe. Gehört gleich Sulpicius Severus zu den scriptores non admodum depravati, so zeigt doch die Vergleichung der neuen, kritisch revidirten Textgestalt mit der editio princeps des chronicon durch Glacijs oder auch mit der bisher relativ besten von de Prato (1740 und 1754) oder mit dem Abdruck in Gallandi bibl. patr. T. VIII fast auf jeder Seite wesentliche Verbesserungen, und wir können nur wünschen, daß das ganze corpus scriptorum eccl. lat. in derselben trefflichen Weise, wie dieser Anfang zeigt, rüstig fortschreiten, daß ihm die verdiente Beachtung der Theologen wie Philologen nicht entgehen und daß es zur Förderung der patristischen Studien in erfreulicher Weise beitragen möge.

Göttingen.

Wagenmann.

- 1) Nicolai Methonae episcopi orationes duae contra haeresim dicentium sacrificium pro nobis salutare non trisypostatae divinitati, sed patri solo allatum esse etc. Nunc primum editae graece e cod. Moscov. ab archimandrita Andronico Demetracopulo. Lips., List et Francke, 1865.
- 2) Bibliotheca ecclesiastica continens graecorum theologorum opera. Ex codicibus mscr. Mosquensibus nunc primum graece edidit archimandrita Andronicus Demetracopulos. Tom. I. Lips., List et Francke, 1866. XXXVI und 415 S. 8.

Eine Reihe neuer, für die Geschichte der griechischen Kirche und Dogmatik wichtiger Publicationen, für die wir dem Herausgeber zu Danke verpflichtet sind. Der Sache nach hätten wir gewünscht, daß die beiden besonders herausgegebenen, wohl nur aus äußeren Gründen als Vorläufer vorausgeschickten Schriften des Nikolaus von Methone lieber mit in die Bibliothek, welche noch acht andere interessante Schriften desselben Theologen enthält, aufgenommen worden wären, zumal die an letzterem Orte S. 321 ff. mitgetheilte Schrift (*ἀντιρρησις*) ganz eng mit jenen beiden zusammengehört. Aus diesen drei Schriften ergiebt sich, daß Fabricius, Ullmann u. A. mit Recht die Lebenszeit des Nikolaus unter Kaiser Manuel I. Komnenus (1143 bis 1180) gesetzt haben, obwohl gerade das Datum, auf welches man sich mehrfach berufen hat, die Angabe des Allatius (de eccl. or. et occid. perpet. consensu, p. 689), daß Nikolaus von Methone bei der 1166 zu Constantinopel gehaltenen Synode zugegen gewesen, nach unserem Herausgeber, der sich auf die von A. Mai (script. vett. nova coll. IV und spicil. Roman. X) herausgegebenen Acten der Synode stützt, sich nicht bestätigt und auf einer Verwechslung mit dem daselbst öfter genannten Nikolaus von Diethymne beruht. Jene drei Schriften des Nikolaus beziehen sich aber auf eine andere,



unter demselben Kaiser zehn Jahre früher gehaltene, Synode und betreffen die von dem designirten Patriarchen von Antiochien Soterichus u. A. erhobenen Bedenken gegen die in der griechischen Abendmahlsliturgie des heiligen Basilus und Chrysostomus vorkommende Anrufung Christi: *Ὡς εἰ ὁ προσφέρων καὶ προσερχόμενος καὶ προσδεχόμενος καὶ διαδιδόμενος* (so ist wie p. 47 der oratio II auch in der ersten oratio statt *διαδεχόμενος* zu lesen) *Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν*. Die Partei des Soterichus behauptete, das Heilsopfer für uns werde nicht der dreipersonlichen Gottheit (also auch dem Sohne selbst als trinitarischer Hypostase), sondern vielmehr dem Vater allein dargebracht, sonst ver falle man einer nestorianisirenden Ansicht, da, wenn es Sache der Naturen wäre, daß die eine darbringe, die andere annehme, man jede der Naturen, also auch die menschliche, für sich als hypostatisch ansehen müsse. Dem tritt Nikolaus entgegen als einer Verdrehung, da man nach der orthodoxen Lehre von den zwei Naturen und der einen Hypostase sagen müsse, daß der eine Christus, entsprechend den beiden Naturen, als Mensch, Hohenpriester und Opferer, das Opfer, nämlich sein eigen Blut, darbringe, als solcher aber auch das dargebrachte Opfer sei, als Gott aber dies Opfer annehme; ebenso bekämpft er von den Voraussetzungen der orthodoxen griechischen Trinitätslehre die die Trinität zertrennende Annahme, daß nur der Vater das Opfer empfangt. Wichtiger und interessanter als diese mit Geschick in den Bahnen der orthodoxen Theologie sich bewegenden dialektischen Erörterungen sind noch die Aussprüche über das Verhältniß des einmaligen Opfers Christi zu dem beständig sich wiederholenden liturgischen Opfer des Priesters im Abendmahl (p. 18 ff. 51 ff. der orationes duae). In mystischer Weise steht er in den vielen in allen Orten und Zeiten vollzogenen priesterlichen Opferacten gleichsam nur die in der sinnlichen Wahrnehmung und für dieselbe auseinanderfallende Erscheinung des an sich einen und ewigen, in allen zeitlichen Acten auf ewige und identische Weise sich vollziehenden Opfers Christi selbst. Das ist die *αἰώνια λήτρωσις* (Hebr. 9, 12) durch sein einmaliges Opfer: *τὸ ἐμφανίζειν ἑαυτὸν ἀεὶ διὰ τῶν ἀεὶ τελουμένων παρὰ τῶν ἱεροργῶν θνσιῶν τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ. ἤγουν ἑαυτῷ*. Wir müssen uns an diesem Orte damit begnügen, nur noch auf die interessanten Aeußerungen über die Versöhnungslehre hinzuweisen (orat. I, p. 22; bibl. eccl. p. 335 seqq.). Der Gegner hatte die thatsächliche Einigung des Sohnes mit der menschlichen Natur unterschieden von der durch den Sohn alsdann mit dem Vater zu bewirkenden Versöhnung; es müsse, — so stellt Nikolaus die Ansicht des Gegners dar — nachdem der Sohn zuvor durch die Menschwerdung mit uns geeinigt (versöhnt, *καταλλαγέντος*) sei, auch der Vater nachher, indem er von uns etwas empfangt, versöhnt werden, um dann, nicht als Geschenk, sondern als Vergeltung (*ἀμοιβήν*) uns die Sohnschaft zu schenken (*ἀντιχαρίσασθαι*), *ὡς ἄρα τοῦ πατρὸς καταλλατομένου πρότερον τῷ υἱῷ μὴ συνευδοκήσαντος, μηδὲ συγκαταλλαγέντος, πρὶν ἢ καὶ αὐτὸν τι ὥσπερ τὸν υἱὸν καὶ τὸ λήμμα κοινώσασθαι*. Dies findet Nikolaus nicht nur in Widerspruch mit der orthodoxen Trinitätslehre, welche an der Einheit der Natur und somit auch des Willens der Hypostasen festhalte, sondern auch mit dem rechten Begriffe der Versöhnung. Wenn der Vater erst etwas von uns empfangen müsse, um mit uns versöhnt zu werden, so unterliege er der *δωροληψία* und werde den Affecten unterworfen gedacht. Die *ἀνταλλαγή* gehöre keineswegs nothwendig zum Begriff der *καταλλαγή*. Vielmehr dann versöhnen sich Zwei lauterer Weise, wenn

sie ohne Geschenknahme den Frieden wählen statt des Streites, nicht einander etwas gebend, sondern vielmehr nachgebend (oder sich vereinigend, *συγχωροῦντες*), daher auch der die Versöhnung mit sich und dem Vater Vermittelnde nicht erst etwas von uns empfing und dann sich mit uns versöhnte. Man sagt: das Fleisch (das er annahm), aber: *οὐ τοῦτο τὸ τῆς καταλλαγῆς αἷον, ἀλλ' ἡ καταλλαγή τούτου*. Die bewirkende Ursache der Versöhnung ist vielmehr Gottes Liebe und Erbarmen und die Versöhnung selbst ist Ursache [dem Zusammenhang nach kann nur an *causa efficiens*, nicht an *finalis* gedacht werden] der ganzen Heilsoökonomie, *τοῦ παρυνθῆναι τὸν λόγον, τοῦ κενωθῆναι κτλ. Ταῦτα οὐκ ἔστι λαβεῖν, οὐκ ἀνταλλάξαι, ἀλλὰ χαρίσασθαι καὶ ἀφείναι καὶ συγχωρῆσαι κατὰ τὸ βούλημα τῆς καταλλαγῆς*. In diesen Dingen ist nichts zwischen der Versöhnung des Sohnes und der des Vaters, wenn man nämlich nicht ungehörigerweise die zeitlich-menschlichen Vorgänge des Lebens Christi hier einmischt, wo es sich bloß handelt um die göttlichen Willungen und Wirkungen Christi. Wenn der Vater, bevor er das Blut empfing, nicht versöhnt war, wie hat er vorher die Welt geliebt, so daß er seinen eingeborenen Sohn gab? Nicht also ist das heilsame Blut Ursache der Versöhnung des Vaters mit uns, sondern vielmehr die Versöhnung ist Ursache des Blutes, *τὸ δὲ (das Blut) λύτρον ἡμῶν τῆς αἰχμαλωσίας καὶ τῆς ἁμαρτίας καθ' ἁρσίον δέδοται*, und so sind wir vielmehr das *ἀντάλλαγμα τοῦ Χριστοῦ* (nach Ps. 89, 52 der LXX). *Μᾶλλον οὖν ἀνταλλαγῆς τὸ θεῖον αἷμα ῥητέον αἷον, καταλλαγῆς δὲ τὴν μεσιτείαν Χριστοῦ, αὐτὸν δὲ τὸν Χριστὸν μάλιστα συνελόντα πάντα, καὶ καταλλαγήν, ὡς εἰρήνην* (Eph. 2, 14), *καὶ καταλλάκτην, εἰτὸν καταλλαγῆς αἷον, ὡς εἰρηνοποιόν, καὶ καταλλαττόμενον, ὡς ἄμφω ὄντα θεὸν καὶ ἄνθρωπον (ταῦτα γὰρ τὰ καταλλαττόμενα), καὶ ὡς ἱερέα προσφέροντα, καὶ ὡς αἷμα καὶ σάρκα προσφερόμενον καὶ θνύμενον, καὶ ὡς θεὸν προσδεχόμενον μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ πνεύματος τὸ προσαγόμενον ἱερεῖον, τὸ καὶ παρ' αὐτοῦ δοθὲν τῆς ἡμῶν αἰχμαλώτου φύσεως ἀντάλλαγμα ἀξιόχρεον*. — In der zweiten oratio, die übrigens nur als Bruchstück ohne Anfang erscheint, geht Nikolaus auch auf das Geheimniß der Gegenwart Christi im Abendmahl ein und bezieht sich dabei auf eine frühere Schrift dieses Inhalts, vielleicht die bereits gedruckte (Fronto-Ducaei auctar. II, 272 u. ö.). Die erste oratio und die in der bibl. a. a. O. mitgetheilte *ἀντιρῆσις* erweisen sich als wesentlich eine und dieselbe Schrift, und zwar will es mir scheinen, als wäre die orat. I nur die etwas veränderte und namentlich gekürzte mit einer an den Kaiser gerichteten Einleitung und einem entsprechenden Schlusse versehene Wiederholung der *ἀντιρῆσις*, ein Umstand, der für die Herstellung des Textes günstig ist. Die beiden vorausgeschickten orationes lassen in der Textbehandlung und Interpunction viel zu wünschen übrig und die hier und da vom Herausgeber versuchten Emendationen sind meist nicht glücklich; in vielen behält die Handschrift gegen ihn Recht. Außer den genannten Schriften macht uns nun die bibl. noch mit folgenden desselben Theologen bekannt, welche hinreichend Stoff geben, um das von Ullmann seiner Zeit entworfene Bild des Nikolaus v. Methone vielfach zu vervollständigen. 1) *πρὸς τὸν μέγαν Λομεστικόν κτλ.*, darüber, wie es zu verstehen sei, wenn Gregor von Nazianz sage, daß der heilige Geist den Aposteln *οὐ σιωδῶς* einwohnte, im Unterschiede von dem wesentlichen Wohnen des Geistes in Christo. 2—4) Drei zusammengehörende Abhandlungen, welche auf Anlaß der Frage: *εἰ εἰσιν ὅρος ζωῆς καὶ*

πανότου καὶ πῶς τούτου δοθέντος οὐκ ἂν εἴη κακῶν αἷτιος ὁ θεός, die allgemeine Frage nach dem göttlichen Wissen und Bestimmen aller Dinge behandeln, mit möglichster Festhaltung des göttlichen allbestimmenden ὄρος der Dinge, ohne doch die Freiheit der endlichen Willensbestimmungen aufzuheben. Wichtig durch den engen Anschluß an den Areopagiten. 5) über einen Streit des Jahres 1147. Nachdem der Patriarch Kosmas (ὁ Ἀττικὸς) von Konstantinopel wegen seiner Parteinahme für den Mönch Niphon als der Ketzeri der Bogomilen schuldig abgesetzt worden, war durch den Kaiser Manuel Nikolaus Muzalon eingesetzt, der, früher Erzbischof von Cypern, nach seiner Resignation bereits 37 Jahre in einem Kloster zu Konstantinopel gelebt hatte. Gegen ihn, als ungesetzlich erhoben, begann eine allgemeine Opposition. Nikolaus, auf Seiten des neuen Patriarchen und des Kaisers, bekämpfte ebenso die stricte Anwendung des altkirchlichen Kanons (gegen die transmigratio) als die in der That dem kirchlichen Gesichtspunkt nicht entsprechende Ansicht der Gegner von dem Erlöschen des priesterlichen Charakters mit Aufgabe des bestimmten kirchlichen Amtes, letzteres wieder mit engem Anschluß an Dionysius Areop. 6) eine Erörterung über die in der griechischen Kirche oft behandelte Stelle 1 Cor. 15, 28. 7) die oben behandelte ἀντιρρόησις gegen Soterichus. 8) κεφαλαιώδεις ἐλεγχοὶ gegen das lateinische Dogma vom Ausgang des heiligen Geistes a patre filioque. Hier wie in Nr. 6 tritt die dem griechischen Dogma wesentlich bleibende Subordination von Sohn und Geist unter den Vater als göttliche δεξή deutlich hervor. — Ferner aber enthält der vorliegende erste Band der Bibliothek noch folgende Anekdoten: 1) von Zacharias (Scholasticus) von Mitylene eine Streitschrift gegen die Manichäer, von welcher bisher nur ein Stück in lateinischer Sprache bekannt war. Diese theilt der Herausgeber nach einem Münchener Codex des sechzehnten Jahrhunderts mit, erwähnt aber auch einer Mesianer Handschrift, welche nach seiner Angabe geschrieben ist „im Jahre 932 von Stylianus, Diacon des Erzbischofs von Cäsarea Kappad. Arethas“, eine Notiz, die also für die Streitfrage nach dem Zeitalter des Arethas ins Gewicht fiele. 2) des Niketas Stethatos (Pectoratus) Streitschrift περὶ ἀζύμων καὶ σαββάτων νηστείας καὶ τοῦ γάμου τῶν ἱερέων, worüber derselbe 1054 mit Cardinal Humbert disputirte; bis jetzt nur lateinisch bekannt. 3) des Johannes Phurnes ἀπολογία πρὸς τὰ λεγόμενα παρὰ τοῦ Μεδιολάνων (Petrus Chrysolanus, 1112) περὶ τῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐκπορεύσεως. 4) von Eustratios von Nicäa sieben Streitschriften über den Ausgang des heiligen Geistes, über die ἄζυμα, über Bilderverehrung (auf Veranlassung des Streites, den der Metropolit Leo von Chalcedon erregte, als Alexius Komnenus aus Geldnoth Bilder einschmelzen ließ, was Leo ihm als Bilderstürmerei auslegte) und gegen die Monophysiten. 5) von Nicephorus Blemmida ἐκ τῆς κατ' αὐτὸν διηγήσεως, betreffend Verhandlungen mit den Lateinern nach Vertreibung der Griechen aus Konstantinopel. 6) des Georgios Akropolita Schrift über den Ausgang des heiligen Geistes in Form einer Rede an die Lateiner. — Wir wünschen dem Unternehmen des Herausgebers von Herzen günstigen Fortgang und sehen das angehängte Subscriptionsverzeichnis als ein günstiges Zeichen an, daß es in der heutigen griechischen Kirche nicht an Männern fehlt, die ein wissenschaftliches Interesse für die Geschichte ihrer Kirche haben.

Die deutsche Mystik im Prediger-Orden (von 1250—1350) nach ihren Grundlehren, Liedern und Lebensbildern aus handschriftlichen Quellen von Dr. C. Greith, Domdecan in St. Gallen. Freiburg im Breisgau, Herder'sche Verlagshandlung, 1861. VIII und 456 S. 8.

„Wer wollte nicht gerne aus einer Welt heraus sich flüchten, in der die Gerechtigkeit so bedrängt, der Verrath und das Unrecht aber so siegreich geworden ist?“ In diesem Worte, welches wir in der Vorrede zu dem uns hier vorliegenden Buche lesen, sowie in der ebendasselbst ausgesprochenen Hoffnung, daß dasselbe „verwandten Seelen zu heilsamer Unterhaltung und nützlicher Belehrung dienen werde“, sind die Motive angegeben, durch welche sich der Verfasser zu seiner Arbeit angetrieben fühlte. Es macht aber auch die Schrift in der That einen durchaus wohlthätigen Eindruck — in Folge des milden, sanften, friedlichen Geistes, von welchem sie durchweht ist, vermöge der innigen, lautern Frömmigkeit, die sich in ihr allenthalben zu Tage legt, und durch die edle, alle Excentricität fernhaltende Mäßigkeit, welche durchgängig in ihr herrscht, wie denn der Verfasser schon in der Vorrede mit den Worten einer frommen Schwester aus dem Predigerorden darauf hinweist, daß „die Heiligkeit oder die wahre Liebe Gottes nicht in den Verzücungen oder Offenbarungen, sondern in der Ergebenheit an den göttlichen Willen und in der genauen Erfüllung unserer Pflichten liege“. Doch nicht bloß zur Förderung echt christlichen Sinnes kann die Arbeit unseres Verfassers dienlich werden, sie erweitert auch die Wissenschaft, sofern sie aus bisher noch nicht benutzten Handschriften gar manche schätzbare Notizen, aus welchen ersichtlich wird, wie sich die Mystik beim Predigerorden in Deutschland, ganz besonders bei so manchen diesem Orden angehörenden Frauen, ausgestaltet hat, an die Hand giebt. Das erste der fünf Bücher, in welche das ganze Werk zerfällt, erzählt in recht anmuthiger Weise die Gründung jenes Ordens und dessen Verbreitung in Deutschland und handelt dann einleitungsweise von der Mystik bei den früheren Kirchenlehrern, ausführlicher bei den Mitgliedern des Predigerordens in Deutschland. Natürlich hebt hier unser Verfasser den Meister Eckhart besonders hervor, doch glaubt er auch dessen „Irrthümer beleuchten“ zu müssen. Im zweiten Buche theilt er unter dem Titel „das Lehrsystem der deutschen Mystik“ aus einer Handschrift einen längeren Tractat mit, in welchem unter anderen Anführungen sehr viele von Eckhart entlehnte Stellen vorkommen. Da muß nun aber bemerkt werden, daß eine dieser Stellen, S. 183 ff., gerade dasjenige enthält, worin unser Verfasser eine aus der Lehre des Albertus Magnus und des Thomas von Aquin stammende Correctur der Anschauungsweise Eckhart's (S. 81 ff.) finden will. Das dritte Buch handelt von der Poesie bei den Mystikern des Predigerordens, unter denen uns auch der durch sein ausgedehntes Gedicht über den „Trojanischen Krieg“ bekannte Konrad von Würzburg sowie der Fabeldichter Ulrich Boner begegnen. Eine ganze Reihe geistlicher Minnelieder der Schwester Mechtild und mehrere Sinngedichte der Schwestern von Sanct Katharina in St. Gallen und in Villingen werden uns da mitgetheilt. Die beiden letzten Bücher endlich, das vierte und fünfte nämlich, haben das mystische Leben und die Vorbereitungen für dasselbe in den Frauenklöstern des Predigerordens zu Unterlinden, einer Vor-



Stadt von Colmar, zu Adelhausen bei Freiburg im Breisgau, in St. Katharinenthal bei Dießenhofen, in Töft bei Winterthur zum Gegenstande. Es werden uns hier, überall aus handschriftlichen Quellen erhoben, mehrere größere und kleinere, zum Theil sehr anziehende mystische Lebensbilder vorgeführt; auch fehlt es nicht an Berichten über gar mancherlei ekstatische Zustände und Visionen.

München.

Julius Hamberger.

Meister Eckhart, der Vater der deutschen Speculation. Als Beitrag zu einer Geschichte der deutschen Theologie und Philosophie der mittlern Zeit von Joseph Bach. Wien, bei Wilhelm Braumüller, 1864. X und 243 S. gr. 8.

Es war eine sehr mächtige Wirkung, welche von dem großen Meister Eckhart ausging und vom vierzehnten Jahrhundert noch bis in das sechzehnte hineinreichte. Man braucht in dieser Hinsicht nur zu erwägen, daß als seine Schüler und Nachfolger ein Tauler, ein Sufo, Ruysbroeck, dann der Verfasser der deutschen Theologie, auch Thomas von Kempen zu betrachten sind und sein Einfluß selbst bei einem Geiler von Kellersberg und wohl noch mehr bei Sebastian Frank ersichtlich wird. Von da an trat aber Eckhart entschieden in den Hintergrund zurück und es war gut, daß in der Baseler Ausgabe Tauler'scher Schriften eine Reihe Eckhart'scher Predigten Aufnahme gefunden hatte, indem sonst vielleicht sogar sein Name geradezu verschollen sein würde. Franz Baader war es, der schon aus diesen wenigen Geisteserzeugnissen die Größe und Höheit jenes außerordentlichen Mannes zu erkennen wußte. Nachdem aber durch Baader die Aufmerksamkeit auf Eckhart zurückgelenkt worden war, wurden nun dessen Leistungen näher ins Auge gefaßt und es erschienen jetzt mehrere Arbeiten über ihn, welche ihm mehr oder weniger gerecht wurden. So veröffentlichte 1839 Professor Dr. Karl Schmidt in den „Theologischen Studien und Kritiken“ eine Abhandlung über ihn, in welcher er ihm zwar sonst hohe Anerkennung zollte, seine Geistesrichtung jedoch für pantheistisch erklärte. In ebendemselben Sinne ließ sich 1858, nachdem bereits im Jahre vorher Professor Franz Pfeiffer's Sammlung Eckhart'scher Schriften erschienen war, Peter Groß in einer lateinisch geschriebenen Dissertation über Eckhart vernehmen und noch im nämlichen Jahre sprach sich auch Professor Steffensen in Gelzer's „Protestantischen Monatsblättern“ in einer ihm nur wenig günstigen Weise aus, während sich Dr. H. Martensen schon im Jahre 1842 in einem eigenen Büchlein („Meister Eckhart. Eine Studie“) weit vortheilhafter über ihn geäußert hatte. Alle diese Arbeiten zumal überragt jedoch eine, wenn auch keineswegs umfängliche, Abhandlung des Licentiaten der Theologie Professor Wilhelm Preger, welche derselbe 1864 in „Niedner's Zeitschrift für historische Theologie“ — bei Gelegenheit der Veröffentlichung eines von ihm auf der Hof- und Staatsbibliothek zu München aufgefundenen, ohne Zweifel von Eckhart herrührenden Tractates — unter dem Titel „Grundzüge der Eckhart'schen Theosophie“ ans Licht gestellt hat. Es beurkundet diese Abhandlung nicht nur das tiefste Verständniß der Lehre des großen Meisters, sondern es erfolgt auch deren Entwicklung mit der wünschenswerthesten Klarheit und Bestimmtheit. Sie hat aber, wie schon ihre Ueberschrift zu erkennen giebt, doch nur die höchsten Principien der Eckhart'schen Lehre zu

ihrem Gegenstande; als sehr erfreulich und dankenswerth erscheint sonach das Unternehmen des Dr. Bach, dem gelehrten Publicum eine gewissermaßen vollständige Monographie über Eckhart darzubieten. Im ersten Theil dieser Monographie entwirft uns Bach ein anschauliches Bild des socialen und geistigen Lebens in der Zeit Eckhart's und unmittelbar vor seinem Auftreten und giebt uns auch Notizen über seinen Lebensgang, die jedoch leider sehr dürftig ausfallen mußten, weil die Quellen hierfür noch immer nicht erschlossen sind. Der zweite Theil enthält dann das System Eckhart's und zwar unter folgenden Rubriken, als: die Lehre vom Wesen — die Ueberwesentlichkeit Gottes — die Dreieinigkeit — die Eigenschaften Gottes — die Schöpfung — die Geschöpfe — der Mensch — die Erkenntnißlehre — die natürliche Erkenntniß — das Gnadenlicht — die übernatürliche Erkenntniß — Verhältniß der natürlichen Erkenntniß zur übernatürlichen — der mystische Erkenntnißproceß — die Christologie — die Heiligung — Gnade und Freiheit — das Moralprincip — die dreifache Entsagung und die Askese — innere und äußere Sittlichkeit — das Endziel aller Dinge. Der dritte Theil endlich handelt von der Schule Eckhart's. Die Darstellung des Eckhart'schen Lehrsystems ist von Seite unseres Verfassers nicht mit derjenigen Schärfe und Bestimmtheit erfolgt, welche uns Preger's Abhandlung so äußerst schätzbar macht; darin aber kommen beide mit einander überein, daß sie den großen Meister gegen die Anschuldigung pantheistischer Tendenzen durchaus zu rechtfertigen wissen durch die Hinweisung auf die nothwendige Coincidenz der zur Vollendung erhobenen Creatur mit der — im Sohn Gottes enthaltenen Weltidee. In der That ist jene Anschuldigung in Bezug auf den Meister Eckhart gerade so grundlos, als wenn man den Apostel Paulus darum für einen Pantheisten erklären wollte, weil er 1 Korinth. 15, 28 sagt, daß „am Ende Gott sein werde Alles in Allem“.

München.

Julius Hamberger.

Nicolaus von Basel, Leben und ausgewählte Schriften. Von Dr. Karl Schmidt. Wien, bei Wilhelm Braumüller, 1866. XV und 343 S. gr. 8.

Wer kennt nicht die sogenannte „Historie des Doctors Tauler“, die Erzählung nämlich von der mächtigen Einwirkung, welche ein einfacher Laien auf eben diesen durch seine Frömmigkeit und Beredtsamkeit bereits schon hervorleuchtenden Prediger ausübte, wie er denselben mittelst der härtesten geistlichen Uebungen und Demüthigungen, in die er ihn eingehen ließ, einer um so tiefern und innigern Gemeinschaft mit Gott entgegenleitete? Diese Geschichte von Tauler's Belehrung oder vielmehr durchgreifender Läuterung wurde bekanntlich von Jacob Quetif und Jacob Echard in deren Werke über die Schriftsteller des Predigerordens, Paris 1719, für größtentheils mythisch und allegorisch erklärt, und es läßt sich leicht denken, daß man hierin jenen gelehrten Männern nur allzu gern beipflichten wollte. Um so mehr mußte es nun überraschen, als Professor Dr. Karl Schmidt in seiner biographischen Arbeit über „Tauler“ (Hamburg 1841) eben diese Erzählung auf den Grund urkundlicher Nachweise als der Hauptsache nach historisch sehr wohl begründet erklären konnte. Es ist diesem Gelehrten gelungen, in jenem Laien — Nicolaus von Basel — das Haupt der

mystischen Gesellschaft der Gottesfreunde aus dem Oberlande zu erkennen, wie auch dessen Schriften auffindig zu machen. In letzteren sowie in anderen die Gottesfreunde betreffenden schriftlichen Aufzeichnungen fand er so viel Material, um einen Lebensabriß des Nicolaus zu unternehmen und zugleich auch Licht über jene so merkwürdige Gesellschaft verbreiten zu können. Nachdem er mit letzterem bereits schon in seinem „Tauler“ den Anfang gemacht, ließ er 1854 in Dr. E. Reuß' und Dr. E. Cunitz' „Beiträgen zu den theologischen Wissenschaften“ eine Abhandlung über „die Gottesfreunde im vierzehnten Jahrhundert“ erscheinen, welcher er des Nicolaus „Buch von den fünf Mannen“ nebst mehreren Briefen desselben anfügte. Zwei Jahre später folgte dann in dem Sammelwerk „Basel im vierzehnten Jahrhundert“ eine von unserm Schmidt bearbeitete ausführlichere biographische Schilderung des Nicolaus unter Beigabe eines Fragmentes aus einer andern seiner Schriften, dem „Buch von den zwei Mannen“. Nun aber bietet er uns nicht nur ebendieselbe Biographie, in mehrfacher Beziehung berichtigt und vervollständigt, sondern auch unter den dreizehn Schriften des Nicolaus alle diejenigen, welche von besonderer historischer Wichtigkeit sind, unter Ausschluß jedoch der „Historie des Doctors Tauler“, die der vom Professor Franz Pfeiffer zu erwartenden Ausgabe der Tauler'schen Werke vorbehalten bleiben soll. Einen bedeutenden Lehrgehalt haben die Schriften des Nicolaus nicht, sie sind vorzugsweise erzählend; auch lassen sie wohl erkennen, daß ihr Verfasser ohne gelehrte Bildung, daß er weder in den alten Classikern noch auch in den Werken der Kirchenväter belesen war; ebenso zeigt er keineswegs einen feinen Geschmack, seine Darstellung leidet häufig an Breite und Weitschweifigkeit. Mit der Bibel jedoch war er sehr wohl vertraut und die Lebendigkeit seiner Phantasie befähigt ihn zu den anschaulichsten Schilderungen; zudem verleiht sein stetes Aufmerken auf die Vorgänge des innern Lebens, besonders aber der ihm eigenthümliche tiefe sittliche Ernst allen seinen Schriften einen großen Reiz und einen hohen Adel. Gar manche der Berichte, welche uns hier vorliegen, mußten bei ihrer Verwendung dem Biographen nicht geringe Schwierigkeiten verursachen, indem der Inhalt derselben auf eigentliche historische Glaubwürdigkeit unmöglich Anspruch machen kann, Nicolaus selbst aber doch gewiß nur die lauterste Wahrheit mittheilen wollte. Mit Recht beruft sich in dieser Beziehung unser Schmidt auf den dem Mittelalter überhaupt eigenthümlichen phantastischen Zug; er muß aber eben dieses Moment bis auf den äußersten Punkt in Anspruch nehmen, auf die Möglichkeit nämlich sich berufen, daß durch eine Art von magischer Aufsteckung eine ganze Versammlung eben das wahrzunehmen glauben kann, was sich zunächst doch nur der Phantasie eines Einzigen darstellen mochte. Mit Freude aber ist hierbei zu constatiren, daß durch alle, theilweise freilich sehr wunderliche und jedenfalls dem irdischen Wesen noch gar sehr verbastete, Phantasiegebilde unseres Nicolaus seine entschiedene Richtung auf Gott und die Welt der Ewigkeit überall hell und klar genug hindurchleuchtet. Noch eine andere Schwierigkeit lag für unsern Verfasser bei seiner Arbeit in dem Umstande, daß die Gottesfreunde, hauptsächlich wohl aus sittlichen Gründen, bei allen ihren schriftlichen Aufzeichnungen in das Geheimniß der Anonymität sich einhüllten und auch, da sie bei denselben am Ende doch nur Belehrung und Erbauung im Auge hatten, die Chronologie vielfach vernachlässigten. Mit schöner Offenheit räumt Professor Schmidt ein, daß er dem-

zufolge und auch, weil ihm anfänglich noch weniger Zeugnisse und Urkunden vorlagen, — bei dem an sich sehr natürlichen Streben, in die einzelnen Daten Zusammenhang zu bringen — hie und da Unrichtigkeiten sich habe zu Schulden kommen lassen, die er jedoch nunmehr zu tilgen bemüht gewesen. Sollte aber auch seine jetzige Darstellung noch einer Berichtigung bedürfen, daran läßt sich doch auf keinen Fall mehr zweifeln, daß die sogenannte Historie Tauler's einen geschichtlichen Boden hat, und hierin liegt ein ganz unschätzbarer Gewinn. Es läßt sich kaum eine bessere Belehrung über den Weg denken, auf welchem man zu jener lebendigen, wesentlichen Gemeinschaft oder Einigung mit Gott gelangen kann, deren sich der Mystiker zu erfreuen hat, als eben jene Historie, die in ihr enthaltene Belehrung gewinnt aber entschieden an Nachdruck und an bewegender Kraft, wenn man sie nicht als eine bloße Dichtung, sondern vielmehr als geschichtliche Thatsache anzusehen hat.

München.

Julius Hamberger.

Du vray usage de la croix de Christ par Guillaume Farel, suivi de divers écrits du même auteur. Neufchatel. Paris 1865. XXXV und 319 S.

Sowie die Feier des Reformationsfestes im Canton Neuenburg im November 1830 Anlaß gab zur Biographie des Neuenburgischen Reformators durch den seligen Dr. Melchior Kirchhofer, so entstand die vorstehende höchst dankenswerthe Veröffentlichung im Zusammenhange mit der dreihundertjährigen Feier des Todestages Farel's am 13. September 1865. Farel ist zwar bekanntlich als Schriftsteller nicht sehr fruchtbar noch ausgezeichnet; seine Stärke lag auf einem anderen Gebiete. Er war der Bahnbrecher der Reformation in der romanischen Schweiz überhaupt. Seine Schriften, deren doch mehrere an der Zahl, wurden wenig beachtet und gelesen und sind jetzt höchst selten geworden. Doch ist es bei der großen Bedeutung Farel's für die schweizerische Reformation sehr wichtig, auf seine Schriften zurückgehen zu können. Diesem Bedürfnisse kommt die Neuenburgische Geistlichkeit in dem vorliegenden Bande entgegen, der für jeden künftigen Biographen Farel's eine sehr ergiebige Quelle bilden wird. Der Band wird eröffnet mit Farel's letzter Schrift vom Jahre 1560, die auf dem Titel angegeben ist und welche die volle Hälfte des Bandes einnimmt. Farel ist ergriffen von dem Gedanken, daß in der katholischen Kirche das Kreuz Christi so vielfach äußerlich geehrt, innerlich so sehr verleugnet werde; dann geht er darauf aus, den falschen Gebrauch des Kreuzes, den mannichfaltigen Aberglauben, der damit getrieben wurde und wovon er viele Beispiele anführt (S. 144—150), zu beseitigen und dagegen den rechten Gebrauch des Kreuzes zu lehren, wobei er auch diejenigen bekämpft, die, weil sie das geistliche Amt so verderbt sehen, dasselbe nebst dem Evangelium ganz und gar beseitigen wollen. Farel zeigt sich in dieser Schrift, wenn sie auch mit vieler Wärme geschrieben ist, nicht als der stürmische Mann, wie man ihn nach gewissen drastischen Aeußerungen sich vorzustellen gewohnt ist. So protestirt er gegen diejenigen, die aus Stolz, verführt durch den bösen Geist, die Bilder und andere Greuel niederschlagen wollen (S. 126.) Es folgt die Préface du traité sur l'oraison dominicale, welcher Tractat 1524 in Basel erschien. Die dritte Stelle nimmt eine Schrift



ein, die von den Biographen schon vielfach benutzt worden, aus der aber noch immer Ausbeute zu machen ist; der Titel ist: *Épistre à tous Seigneurs et peuples et pasteurs etc.*, im Jahre 1530 zu Murten geschrieben. Farel giebt darin Nachricht über sein Leben im Katholicismus und dessen abgöttischen Charakter im südlichen Frankreich, über sein Verhältniß zu Faber Stapulensis, über die Richtung und den Charakter dieses seines Lehrers. Daran reihen sich eine *Épistel à tous les amateurs de la sainte parole*, die *confession de foy*, die Farel im Jahre 1537 in Genf aufsetzte, das *sommaire d'aucuns lieux fort nécessaires à chacun Chrestien*, im Jahre 1524 erschienen, im Jahre 1537 oder 1538 erweitert herausgegeben, 1552 wieder abgedruckt nach dieser zweiten Ausgabe, der erste Versuch einer reformirten Dogmatik, da die erste Ausgabe zwölf Jahre früher als Calvin's Institution erschien, übrigens höchst populär gehalten und zugleich mit sehr weitläufigen polemischen Erörterungen ausgestattet, welche die Herausgeber ausgelassen haben. Um den berebten, mächtigen Prediger kennen zu lernen, sollte man Predigten von ihm haben, allein es sind gar keine von Farel vorhanden; um diesen Mangel zu ersetzen, nahmen die Herausgeber einige Tractate auf, die Farel bei Anlaß der Verfolgungen in Metz im Jahre 1545 schrieb und die wirklich einen guten Begriff von der Beredtsamkeit des Mannes geben, „*quo nemo tonuit fortius*“. Es sind die Tractate *à tous cœurs affamez — aux Églises du Seigneur — forme d'oraison pour demander à Dieu la sainte prédication et le vray et droit usage des sacrements*. — Die Vorrede des Tractates *le glaive de la parole*, das Testament Farel's vom Jahre 1553 und einige wenige Briefe beschließen das Ganze. Wenn wir eine kritische Bemerkung uns erlauben, so ist es die, daß wir gewünscht hätten, daß alle Schriften Farel's vollständig abgedruckt worden wären. Der Band ist geziert zu Anfang mit dem Wappen Farel's, das ein Schwert vorstellt, und mit dem Portrait desselben nach einer Abbildung aus jener Zeit.

Erlangen.

Herzog.

*Correspondance des réformateurs dans les pays de langue française recueillie et publiée avec d'autres lettres relatives à la réforme et des notes historiques et biographiques par A. L. Herminjard. Tome premier: 1512 — 1526. Genève, H. Georg, libraire-éditeur. Bâle, même maison. Paris, Michel Levy frères, éditeurs, Rue Vivienne, 2 bis. 1866. Tous droits réservés. XIV et 495 p.*

Es herrscht seit einigen Jahrzehnten unter den französischen Protestanten ein reges Streben, die Documente ihrer älteren so ergreifenden Geschichte zu sammeln. Wir nennen in dieser Beziehung die Herausgabe der Briefe Calvin's durch Jules Bonnet, die Herausgabe mancher Commentare Calvin's in handlicher französischer Ausgabe, das *Bulletin de la société de l'histoire du Protestantisme français*, wovon im Jahre 1854 der erste Band vollendet worden ist. Dazu kommen eine große Anzahl Erzählungen und Darstellungen, von Augenzeugen und Theilnehmern verfaßt, z. B. *la persécution de l'église de Metz par le Sieur Olry*,

neu herausgegeben von Cuvier 1860; *mémoires d'un protestant condamné aux galères de France 1700—1713*, neu herausgegeben 1865<sup>1)</sup>).

Eine Frucht desselben Strebens, die Geschichte des französischen Protestantismus aufzuhellen, ist das vorliegende Werk. Der Herausgeber, ein waadtländischer Geistlicher, der in Genf sich niedergelassen, von regem Eifer für die Geschichte der französischen Reformation erfüllt, fing bei Anlaß der Vorstudien zu einer Biographie des waadtländischen Reformators Viret zunächst für sich selbst an, eine Sammlung von darauf bezüglichen Briefen anzulegen, welche Sammlung bei dem Fleiße dessen, der sie veranstaltete, bald ziemlich ansehnlich wurde. Einige Männer, die sich für die Geschichte der Reformation interessirten, als sie von jener Sammlung Kenntniß erhielten, meinten, sie könnte, wenn sie möglichst vervollständigt würde, ein helles Licht auf die Geschichte werfen, und boten dem Herausgeber ihre Hülfe an, die er denn auch mit Dank annahm. In seinen Nachforschungen hatte er überdies einen getreuen, unermüdlichen und sehr intelligenten Gehülfen an seinem Bruder Edmund Heinrich, der leider vor Kurzem gestorben ist.

Die Sammlung soll wo möglich alle Briefe derer, die an der Reformation in Ländern französischer Zunge thätigen Antheil genommen, sowie die an sie gerichteten Briefe, sodann Urtheile und Angaben über sie in anderen Briefen geben, so daß derjenige, der die Geschichte der französischen Reformation studiren will, in der Sammlung Alles zusammengestellt findet, was von und über die betreffenden Männer, abgesehen von ihren Werken, existirt. Der Herausgeber hat sich bemüht, den möglichst authentischen Text zu geben; darum hat er, so weit es möglich war, von jedem Briefe, auch wenn er schon anderswo gedruckt vorlag, das ursprüngliche Manuscript zu Grunde gelegt. Dem Text sind biographische und andere geschichtliche Anmerkungen beigelegt, welche, den besten Quellen entnommen und mit Sorgfalt ausgearbeitet, den Text wesentlich erläutern. Auch ist an der Spitze jeden Briefes eine kurze Inhaltsangabe, welche die Uebersicht erleichtert.

Die Periode, welche die bis jetzt veröffentlichten Documente umfassen, theilt der Herausgeber in zwei Unterperioden ein; die erste erstreckt sich von 1512 bis 1522, d. h. von der Erscheinung des Commentars von Faber Stapulensis über die Episteln Pauli bis zu der des Commentars desselben Verfassers über die vier Evangelien, die zweite von der Erscheinung des letztgenannten Werkes bis zu der Erscheinung der Institution von Calvin (1536); allein der vorliegende erste Band geht nur bis 1526.

Es war ganz sachgemäß, mit Faber Stapulensis (Brief an B. Brignonnet), der die französische Reformation eingeleitet hat, zu beginnen; die erste lateinische Ausgabe von Calvin's *Institutio* bildet ebenfalls einen passenden Abschnitt und Ruhepunkt. Es finden sich in diesem ersten Bande 197 Briefe, wovon 53 inedita sind. Diese letzteren ziehen natürlich unsere Aufmerksamkeit am meisten auf sich und enthalten wirklich Materialien, welche zur Aufhellung der Geschichte dienen. Wir nennen hier mehrere zwischen Brignonnet, dem Bischof von Meaux, und der Herzogin von Angoulême gewechselte Briefe, welche auf den Charakter und die

<sup>1)</sup> Diese letzte Schrift ist soeben in deutscher Uebersetzung bei Deichert in Erlangen erschienen, eine anziehende und selbst für den Geschichtsfreunde lehrreiche Erzählung der Leiden der französischen Protestanten nach der Aufhebung des Edicts von Nantes.

Stellung beider Personen zur Reformation Licht werfen. Dazu kommen Briefe von Faber, Farel, Tschudi, Lange, Tessanus, Roussel, Augris, Pauban, Anémond du Gastelard, Anémond de Coet, Myconius, Hofmeister, Franz Lambert, Michel Bentin, Laurentius Coet, Bucer. Es sind darunter einige Namen, die den meisten der Leser neu sein werden, so wie sie auch dem Schreiber dieser Zeilen neu waren; aber ihre Briefe dienen sehr zur Beleuchtung dieser und jener Einzelheiten der Geschichte. Der Brief Farel's an den Rath und die Bürgerschaft von Basel, datirt Straßburg 6. Juli 1525, giebt sehr reichhaltige Ergänzungen zur Geschichte dieses Mannes. Wir erfahren daraus, daß Farel in Basel nicht nur disputirte, sondern auch öffentliche Vorlesungen hielt, die er aber unterbrechen mußte, um die Katholischen nicht zu sehr zu reizen; darauf hielt er auf dringendes Bitten einiger frommer Männer und mit Erlaubniß des Rathes Predigten für die in Basel anwesenden Franzosen. Darauf erzählt er, wie er unmittelbar vor seiner vierten Predigt durch zwei Polizeidiener auf das Rathhaus gefordert wurde, woselbst er den Befehl erhielt, noch an demselben Tage die Stadt zu verlassen. Er sagt nun ferner, daß er schon früher an den Oberzunftmeister sich gewendet habe mit der Bitte, daß seine Sache untersucht werde, und mit dem Anerbieten, sich in Basel zu stellen, wenn er Strafe verdient habe, daß aber dieser Brief unbeantwortet geblieben und daß er daher jetzt an den ganzen Rath sich wende mit der Bitte, es möge ihm Gerechtigkeit widerfahren. — Auch für die Briefe, die schon anderswo gedruckt sind, muß man dem Herausgeber Dank wissen, da sie zum Theil Werken entnommen sind, die man sogar auf großen Bibliotheken selten findet. Ueberdies liefert jeder dieser Briefe sein mehr oder minder großes Scherflein zur Beleuchtung der Geschichte. Die Sammlung wird wohl noch mehrere Bände in Anspruch nehmen, denn der Herausgeber hat sich vorgenommen, alle Briefe Calvin's darin aufzunehmen. Wir empfehlen sie allen denen, welche sich mit der französischen Reformationsgeschichte eingehend beschäftigen wollen.

Erlangen.

Herzog.

Dr. Matthias Schneckenburger (weil. ord. Professor der Theologie in Bern), Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien. Aus dessen handschriftlichem Nachlaß herausgegeben von Dr. Karl Bernhard Hundeshagen, Geh. Kirchenrath und Professor der Theologie in Heidelberg. Frankfurt a. M., Druck u. Verlag von H. V. Brönnner, 1863. VII u. 251 S.

Unsere theologische Literatur entbehrt noch immer eine den wissenschaftlichen Anforderungen der Gegenwart entsprechende Bearbeitung der Geschichte der kleineren Kirchenparteien, die aus der Reformation hervorgegangen sind, und dieser Mangel bezeichnet eine wesentliche Lücke. Unter den Monographien über einzelne protestantische Secten können nur wenige eine Bedeutung beanspruchen, wie Fock's gründliches und umfassendes Werk über den Socinianismus; wo es sich aber um eine Gesamtdarstellung handelt, muß man noch immer auf jene älteren Werke verweisen, die im Wesentlichen die Theologie der ersten Hälfte des vorigen Jahrhunderts repräsentiren. Baumgarten's Geschichte der Religionsparteien und Semler's Zusätze zu derselben mit ihrer gelehrten Polyhistorie, Mosheim's Streittheologie des Christenthums mit ihrer eindringenden dogmatischen Feinheit, Walch's

Bekannte händereiche Einleitungen werden zwar immer ihren Werth behalten, aber die Geschichtsforschung unserer Tage hat auch für dieses Gebiet so unendlich viel reinere und reichere Quellen aufgethan, daß jene ältere Streitliteratur fast nur noch den Werth einer Notizensammlung für zukünftige Bearbeitungen besitzt. Geschichte wie Lehrbegriff der protestantischen Secten bedürfen einer theologischen Neugestaltung. In Bezug auf den letzteren sind Schnedenburger's Vorlesungen, deren Herausgabe wir Herrn R.-M. Hundeshagen verdanken, von der anerkennenswerthesten Bedeutung. Mit Recht sagt der Herr Herausgeber in seinem Vorwort: „Die hier dargebotenen Vorlesungen des seligen Dr. Schnedenburger sind geradezu der erste Versuch dieser Art und füllen daher bis auf Weiteres eine schon oft fühlbar gewordene Lücke aus.“ Die literarischen und sonstigen Zusätze, die Herr Dr. Hundeshagen hinzugefügt hat, erhöhen die Brauchbarkeit des Buches.

Den Gegenstand der Vorträge bilden: der Arminianismus (S. 5—26), der Socinianismus (S. 27—68), das Quäkerthum (S. 69—102), der Methodismus (S. 103—151), die Brüdergemeinde (S. 152—220) und die neue Kirche Swedenborg's (S. 221—249). Es bedarf kaum der Bemerkung, daß dieselben Vorzüge, die Schnedenburger's vergleichender Darstellung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs einen so hohen Werth verleihen, auch in diesen Vorlesungen sich wiederfinden: die wissenschaftliche Gründlichkeit des Inhalts, die durchsichtige Klarheit der Darstellung, der ausgezeichnete Scharfsinn seiner Combination und Vergleichung. Besonders eingehend und in vieler Beziehung auch eigenthümlich ist die Behandlung des Methodismus und des Lehrbegriffs von Zinzendorf, während die Abschnitte über Socinianismus und Quäkerthum nur theilweise über allgemein Bekanntes hinausgehen; am kürzesten ist der Arminianismus behandelt. Es kann nicht die Aufgabe unserer Besprechung sein, auf Einzelheiten kritisirend einzugehen; sonst läge zum Beispiel die Frage nahe, warum Swedenborg's neue Kirche hier aufgenommen sei, dagegen nicht der Irvingianismus, der doch doctrinell wenigstens ebenso bedeutend ist wie jene und eine ebenso frühe, vielleicht noch größere Verbreitung in Schnedenburger's Heimath gefunden hatte als der Swedenborgianismus. Nur einen Punkt, der, durch Schnedenburger's ersten Versuch dieser Art wieder angeregt, das Wesen der Sache betrifft und für die Symbolik von gleicher Bedeutung ist wie für die Kirchengeschichte, sei erlaubt, hervorzuheben. Es handelt sich nämlich um die Betrachtungsweise und historische Würdigung der protestantischen Secten überhaupt, um ihre innere Stellung zur Reformation und deren Grundgedanken, um die Frage, inwiefern sie eine eigenthümliche Entwicklung derselben bezeichnen.

Schnedenburger's Auffassung davon ist diese. Die kleineren protestantischen Kirchenparteien seien, historisch betrachtet, theils Nebenschöplinge der Reformation, welche sich ranken um einen ihrer großen Stämme, theils aus dem Schooß der neuen Kirchenbildungen hervorgegangene neue Bildungen, welche das Princip der Reformation gegen die zeitliche Erscheinung der Kirche selbst gekehrt haben (S. 2). Unterscheidet man nun aber das dogmatische Bewußtsein der Kirche überhaupt nach dem Gegensatz von Katholicismus und Protestantismus und sieht man den letzteren vertreten durch den Lehrbegriff der Lutheraner und Reformirten, stellen diese daher das Centrum des Protestantismus dar, so treten ihnen Ausläufer zur Seite, die theils den Gegensatz gegen den Katholicismus noch weiter verfolgen, theils wieder mildern und ausgleichen, theils Besonderheiten des einen oder anderen Lehrbegriffs,



einseitig ausbilden, theils eine bewußte Opposition gegen den orthodoxen Lehrbegriff erheben. Alle Secten des Protestantismus sind daher für Schneckenburger Abarten entweder der reformirten oder der lutherischen Kirche und gruppiren sich um dieselbe als Extreme oder Abschwächungen. Auf die reformirte Hälfte kommen: der Arminianismus als nach Seiten einer bloß practisch-ethischen Richtung hin temperirte reformirte Orthodoxie (S. 25), der Socinianismus als noch weiteres Herabsteigen der reformirten Kirche zur bloß moralischen Verständigkeit, als erste Form des Rationalismus in der protestantischen Welt (S. 3. 30. 68 u. ö.), das Quäkerthum als einseitiges Extrem der reformirten Subjectivität und ihrer mystischen Elemente (S. 3. 103. 104); endlich der Methodismus als eigenthümliche Modification der reformirten Heilslehre mit arminianischer Abschwächung, der theologischen Kernlehren (S. 3). Der lutherischen Kirche dagegen gehören an: die Brüdergemeinde, wie der Zeit so auch dem Wesen nach dem Methodismus verwandt, mit ihren reformirten Elementen in der Heilsordnung (S. 171. 216) eine Mischung des lutherischen und reformirten Lehrbegriffs, ein Versuch einer Verschmelzung der evangelischen Confessionslehren (S. 3); endlich die Lehre Swedenborg's, „welche gegen die evangelischen Grundlehren selbst sich reformatorisch verhält und in einen chiliaistisch-katholisirenden Gnosticismus ausgeht“.

Aber gegen eine derartige Auffassung der protestantischen Kirchenparteien und ihre einseitige Gruppierung um die lutherische und reformirte Kirche werden doch erhebliche Bedenken rege. Geschichtlich betrachtet, stellt sich der Socinianismus keineswegs als ein Herabsteigen der reformirten Kirche dar; vielmehr jene Väter und Geistesgenossen des Socinianismus, die Unitarier in Italien und der Schweiz mit ihren antitrinitarischen Lehren, sind unabhängig von der reformirten Kirche, in der Zeit der Entstehung derselben, als Nebenbuhler von Calvin oder noch vor ihm aufgetreten, und zwischen der socinianischen rationalistischen Moral einerseits, dem pelagianischen Zug des Katholicismus andererseits, als dessen Extrem Schneckenburger gelegentlich den Socinianismus bezeichnet (S. 30. 65), ist doch ein sehr wesentlicher innerer Unterschied. Ebenso wenig kann das Quäkerthum nur als Uebersetzung der Mystik der reformirten Kirche aufgefaßt werden; jene mystisch-anabaptistischen Elemente, welche auf die Secten befruchtend eingewirkt haben, deren letzte Entwicklung das Quäkerthum ist, gehören vielmehr ebenso sehr der lutherischen wie der reformirten Kirche an und sind beiden gemeinsam mit der mittelalterlich katholischen. Socinianismus und Quäkerthum allein schon weisen über die beiden großen reformatorischen Kirchenbildungen hinaus auf Factoren zurück, die älter sind als diese selbst. Versuchen wir es, das, was Schneckenburger mit dem allgemeinen Ausdruck „Nebenschößlinge der Reformation“ gemeint oder angedeutet hat, näher zu bestimmen und die protestantischen Secten in den allgemeinen Entwicklungsengang des Protestantismus einzureihen; in gewissem Sinne stellen sie wesentliche Momente dieses Entwicklungsanges dar,

Secten der protestantischen Kirche wären die Gemeinschaften, um die es sich hier handelt, nicht, wenn sie nicht thatsächlich in einem inneren Zusammenhang mit der Reformation und den bewegenden Motiven derselben ständen. Diese ihre innerliche Verwandtschaft mit den reformatorischen Kirchen beruht aber darauf, daß sie ebenfalls hervorgegangen sind aus solchen Bestrebungen, die auch für die Reformation treibende Factoren waren oder mit ihren Centraldogmen zusammenhängen. Zu Secten aber sind sie dadurch geworden, daß sie ein einzelnes

Moment der Lehre oder des Lebens, eine einzelne, besondere Grundrichtung unter denjenigen betont haben, die nur in ihrem gemeinsamen Zusammenwirken die größeren reformatorischen Kirchengemeinschaften hervorrufen konnten und ihre Basis bildeten. Die Art und Weise aber, wie dies geschah, die allgemeine Tendenz, welche solcher einseitigen Betonung des Einen oder des Andern zu Grunde lag, war verschieden nach den beiden Hauptperioden, in welche die Geschichte der evangelischen Kirche von der Reformation bis zur Gegenwart zerfällt; und daher zerfallen, sowohl geschichtlich als nach ihrem inneren Charakter betrachtet, die protestantischen Secten in zwei Klassen: solche, deren Entstehung dem eigentlichen Reformationszeitalter, dem sechzehnten und der ersten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts, angehört, und in solche, die nach der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts, nach dem Abschluß der ursprünglichen reformatorischen Bewegung, sich aus den schon consolidirten protestantischen Kirchen abgezweigt haben. In dem ersten Zeitalter nun ist es die Tendenz der Sectenbildung, gewissermaßen in Concurrenz und Nebenbuhlerschaft mit den anderen Kirchen der Reformation zu treten; diese werden von ihnen gar nicht als echte Verwirklichung der Reformation anerkannt; sie selbst dagegen wollen selbständig, auf eigene Hand und in der Ueberordnung über jene die allein wahre Reformation ausführen und vollenden. Es handelt sich hier um einen Kampf von Princip gegen Princip. Anders bei den Secten, die im zweiten Zeitalter entstanden sind. Hier ist es nicht mehr der radicale Widerspruch, die principielle Opposition, die in ihnen hervortritt; ihre Tendenz ist nur, die entarteten, aber doch von ihnen anerkannten Kirchen auf die ursprüngliche Reformationsidee und die erste Reinheit zurückzuführen. Diese Secten betrachten sich als echte und bessere Söhne der reformirten oder der lutherischen Kirche; jene der ersten Periode dagegen verwerfen sowohl den Calvinismus wie das Lutherthum als ungetreue Durchführung der evangelischen Idee oder gar als einen Widerspruch gegen dieselbe. Nur darin besteht zwischen den Secten beider Zeitalter eine Aehnlichkeit, daß es dieselben Hauptfactoren des religiösen und geistigen Lebens überhaupt sind, von denen die späteren eine Besserung der bestehenden Kirchen versuchen, welche die älteren zu alleinigen constitutiven Factoren der Reformation zu erheben trachteten.

Drei Richtungen aber waren es besonders, durch deren Zusammenwirken die Einheit der katholischen Kirche durchbrochen und das Reformationszeitalter herbeigeführt wurde. Einmal die auf dem neuen Begriff des Staates, der seit dem vierzehnten Jahrhundert sich geltend zu machen anfing, beruhende nationale, kirchenpolitische Opposition, welche im Jahrhundert der großen Concilien zu dem Streben nach Nationalkirchen, im sechzehnten zu territorialer Gestaltung der Kirchen, zu lutherischen und reformirten Landeskirchen, führte und für die Anfänge der englischen Reformation unter Heinrich dem Achten fast ausschließlich bestimmend war. In den Extremen dieser Richtung, dem Crastianismus und dem Levellerthum, der unbedingten Unterordnung der Kirche unter den Staat, oder der unbedingten Trennung von beiden, war aber das religiöse Element nicht mächtig genug, um zur Sectenbildung zu führen, und daher giebt es keine protestantische Kirchengemeinschaft, für die nur jene kirchenpolitischen Bestrebungen ausschließlich constituirend gewesen wären; aber eingekleidet in die Formen und modificirt durch den eigenthümlichen Geist der anderen Secten begegnen wir jenen Extremen überall wieder innerhalb der Sectenwelt der Reformation, am ausgeprägtesten in dem einen Zweige des Puritanismus, dem Independententhum. — Der andere

Factor der Reformationsbewegung war die germanische Frömmigkeit im Gegensatz zur romanischen, wie sie ihren Ausdruck gefunden hat von der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts an in den ersten deutschen Volkspredigern aus den Franciscanern, in der deutschen Mystik von Meister Eckhard an, in Tauler, in den Gottesfreunden, in den Brüdern und Schwestern des gemeinsamen Lebens, in den Böhmisches Brüdern, in Luther's Herzenstheologie, in seinem Büchlein von der Freiheit eines Christenmenschen, in der evangelischen Erneuerung der Lehre vom Priesterthum aller Gläubigen. Das Extrem dieser Richtung war Spiritualismus und Enthusiasmus, hervorgetreten zuerst in der häretischen Mystik des späteren Mittelalters, zur Gegenreformation gesteigert im Baptismus und seinen Entwicklungen. — Als dritter Factor muß der Humanismus betrachtet werden, der nur auf deutschem Boden in den durch die Schule eines Erasmus und Reuchlin gebildeten Reformatoren und ihren Gehülfen zum Sprachen- und Schriftstudium wurde, auf romanischem Boden dagegen einseitig sich zu einem Princip der bloßen Moralphilosophie und Theologie gestaltete, in welcher der „gesunde Menschenverstand“, die „sana ratio“, mit der nur noch in formaler Geltung stehenden Schriftauctorität in einem beständigen Ringkampf begriffen war. Dieses Extrem des Humanismus stellt sich dar in den Unitariergemeinden von Italien, der Schweiz und Frankreich, endlich in ihrer Zusammenfassung, dem Socinianismus. Somit würden in dem ersten, dem Reformationszeitalter als Nebenkirche der spiritualistischen Mystik, als Versuch einer Reformation vom Standpunkte des Enthusiasmus aus sich darstellen: das schweizerische und deutsche Täuferthum, das Mennonitenthum, die enthusiastischen Secten des Independentismus und die letzte reife Frucht dieser ganzen Bewegung, das Quäkerthum; auf der andern Seite die Nebenkirche des Humanismus, das socinianische Kirchenwesen. — Im zweiten Zeitalter finden wir nur noch Nachklänge und Abschwächungen der früher so mächtig treibenden Motive verwerthet zu reformatorischen Versuchen innerhalb der bestehenden Kirchen, und zwar von Seiten der Mystik auf deutschem Boden die Inspirationsgemeinden der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts und in mannichfacher Verührung mit ihnen Herrnhuterthum und Pietismus, auf englischem Boden den Methodismus, in dem die Gluth der enthusiastischen Frömmigkeit des Puritanismus zum letzten Male aufflammt. Endlich Nachwirkungen des Socinianismus, wenn auch mannichfach modificirt durch den Einfluß der vorangegangenen puritanischen Kämpfe und durch eindringende Elemente der in spiritualistische Skepsis umschlagenden Mystik: in dem englischen Deismus und in den unitarischen Gemeinden in England und Amerika.

Vielleicht ist es uns in Vorstehendem gelungen, die Frage, die Schneckenburger's Werk wieder angeregt hat, der geschichtlichen Entwicklung genauer entsprechend zu lösen, als dies in seiner Darstellung geschehen ist, die nur das immanente und speculative Verhältniß der Lehrbegriffe, nicht aber ihre historisch genetische Entwicklung berücksichtigt. Aber erst von dieser aus erhalten auch in der Symbolik, und namentlich in der comparativen Bearbeitung derselben, die einzelnen Dogmen ihr eigenthümliches und volles Licht.

Berlin.

H. G. Weingarten.

Johann Ludwig Fricker, ein Lebensbild aus der Kirchengeschichte des 18. Jahrhunderts, herausgegeben von Karl Christian Ober-

hard Ehm ann, Pfarrer in Unterjesingen. Tübingen, Osiander'sche Buchhandlung, 1864. VIII und 388 S.

Nachdem schon vor einiger Zeit Auberlen (die göttliche Offenbarung, I, 311) und v. d. Goltz (F. A. Bengel und seine Schule, in diesen Jahrbüchern 1861, S. 502) das Andenken an den württembergischen Theosophen Fricker, den Schüler Bengel's und Freund Detinger's, erneuert hatten, hat nun Pfarrer Ehm ann seiner Biographie und neuen Ausgabe der Schriften des „Magus des Südens“ ein biographisches Charakterbild jenes seines Freundes, verbunden mit einer Auswahl des Besten und Anziehendsten aus seinem literarischen Nachlasse, folgen lassen. Fricker hat es offenbar verdient, durch einen Biographen von so bewährter Geschäftlichkeit und Gründlichkeit wie Ehm ann der Nachwelt vorgeführt zu werden. Gehörte er doch einer Zeit an, die das Interesse des Kirchenhistorikers gleicherweise wie das des Culturhistorikers in besonders hohem Grade in Anspruch nimmt, und hat er doch zu vielen der hervorragendsten Persönlichkeiten dieser Zeit in Beziehungen und Berührungen gestanden, wobei er sich keineswegs lediglich als der empfangende, sondern größtentheils auch als der gebende, belehrende und anregende Theil verhielt. Geboren 1729 zu Stuttgart als Sohn des dasigen Bürgers und Wundarztes Joh. Christoph Fricker, erhielt er die Grundlagen seiner wissenschaftlichen Ausbildung in dem Gymnasium dieser Stadt und studirte dann 1747 bis 1752 in Tübingen als Zögling des dortigen theologischen Stifts. Seine Lehrer, unter welchen der Mathematiker und Physiker G. W. Kraft sowie die Theologen Ganz, Osiander, Klemm und Pfaff als die bedeutendsten genannt werden, wiesen ihn auf das öde, unergiebigste Feld der Leibniz-Wolff'schen Demonstrativ-Methode, während gleichzeitig der in den Fertigkeiten und bei gelegentlichen Besuchen genossene Umgang mit Bengel, Steinhöfer und Detinger die reichlich in ihm vorhandenen Anlagen zu biblisch-mystischer Speculation und Theosophie weckte und zu frühzeitiger Entfaltung brachte, wie er denn schon als Student mehrere wissenschaftliche Abhandlungen aufsetzte, worin seine streng-mathematische Methode und gründliche physikalische Bildung in den Dienst dieser theosophisch-apokalyptischen Bestrebungen gestellt erscheinen, z. B. die „mathematischen Anfangsgründe der Musik“, die „Grundbegriffe der Weisheit“ (mitgetheilt von Ehm ann, S. 208 ff.), die „Betrachtung der „Harmonie der Planeten“ u. Die durch Detinger vermittelte Berührung und Geschäftsverbindung mit dem merkwürdigen Mechanikus Georg Neßtfell (gebürtig aus Alsfeld in Hessen, damals aber zu Wiesentheid in Franken lebend), dem er seine kunstvolle Planetenmaschine vollenden helfen mußte, führt den jugendlichen Candidaten nach Wien (1753) und von da zu dem berühmten Physiker Procopius Divisch nach Mähren. Dieser durch mancherlei Entdeckungen und Erfindungen im Gebiete der Mechanik und Electricitätslehre, z. B. durch Erfindung einer Art von Blitzableiter vor Franklin, ausgezeichnete Gelehrte, der nach unserem Biographen „mit gleichem Rechte der Magus im Osten genannt zu werden verdiente wie Hamann der Magus im Norden und Detinger der Magus im Süden“, scheint nicht geringen Einfluß auf seine weitere wissenschaftliche Ausbildung geübt zu haben, obgleich sein Aufenthalt bei ihm nicht eben lange währte. Wir treffen ihn nämlich schon vom Herbst des Jahres 1753 an wieder in Stuttgart als Hofmeister bei dem Oberkriegscommissär Detinger, dem Bruder des berühmten Theosophen. 1755 begiebt er sich in gleicher Eigenschaft in das Haus



des reichen Kaufmanns van der Bliet in Amsterdam, eines strenggläubigen Menoniten, der ihn theils mit anderen angesehenen und einflussreichen Mitgliedern seiner Secte, theils mit Herrnhutern und sonstigen eifrigen Christen Hollands bekannt macht. Durch eine mit seinem Zögling Lukas van der Bliet gemachte Reise nach London (1757—1758) lernt er auch Wesley, Whitefield und die übrigen Häupter des damals in erster Jugendblüthe stehenden Methodismus kennen. Nach Beendigung der Amsterdamer Hauslehrerthätigkeit hält er sich längere Zeit in Wesel, Duisburg, Elberfeld, Barmen, Mülheim an der Ruhr u., also mitten auf dem gesegneten Arbeitsfelde Tersteegen's, auf (1760—1761). Auf mehrere der ausgezeichnetsten Jünger dieses ehrwürdigen Altmeisters im praktischen Christenthum, namentlich auf den Duisburger Pastor J. Chr. Henke, den Haager Prediger Matth. Jovissen und den berühmten Arzt Sam. Collenbusch in Wichlinghausen bei Barmen, übt er einen nachhaltigen Einfluß als Lehrer in göttlichen und natürlichen Dingen aus. 1761 nach Württemberg zurückgekehrt, wird er Pfarrverwalter in Kirchheim unter Teck, dann Pfarrgehilfe in Uhingen, endlich Helfer in Dettingen bei Urach (1762), wo er während seiner letzten fünf Lebensjahre, zuerst als Helfer, dann seit 1764 als Pfarrer, eine gesegnete seelsorgerliche Wirksamkeit entfaltete. Er starb am 13. September 1766 nach kaum angetretenem achtunddreißigsten Lebensjahre.

Von seinen Abhandlungen theologischen und theosophischen Inhalts war schon früher eine Auswahl unter dem Titel „Unvollständige, jedoch brauchbare Uebersetzel aus den hinterlassenen Handschriften eines einsichts- und erfahrungsvollen Mannes“ u. (1775) veröffentlicht worden. Vereinigt mit mehreren anderen seiner Aufzeichnungen, wie sie früher theils von Detinger, theils von Hartmann herausgegeben worden waren, hat Chmann diese Arbeiten seinem Lebensbilde aufs Neue beigegeben, und zwar so, daß sie, geordnet nach dem Schema: „Glaubenslehre, Sittenlehre, Ergeese“, ein Ganzes bilden (Abth. III, S. 208—388). Diesen Aufsätzen, unter welchen namentlich die „Grundbegriffe der Weisheit“, das didaktische „Hochzeitsgedicht“ „Arbeit und Ruhe“ nebst den dazu gehörigen Anmerkungen (S. 252 ff.) und die Abhandlung „Weisheit im Staube oder Versuch einer evangelischen Moral“ (S. 288 ff.) als reich an feinen und tief sinnigen Gedanken hervorzuhellen sind, geht eine Sammlung von bisher nur handschriftlich vorhanden gewesenem Briefen vorher (S. 108—207), die dem vorausgesandten Lebens- und Charakterbilde des interessanten Mannes mehrfach in willkommener Weise zur Ergänzung gereichen und deren mannichfaltiger Inhalt hie und da höchst lehrreiche Beiträge zur Kirchen- und Sittengeschichte des vorigen Jahrhunderts darbietet, z. B. S. 138 ff. eine ansprechende Schilderung der Kirchlichkeit Württembergs in dem ersten Jahrzehnt nach Bengel's Tode, S. 156 ff. eine treffende Charakteristik Detinger's und seiner wissenschaftlichen Thätigkeit u. s. f. — Das ganze Büchlein ist ebenso vielseitig belehrenden als anziehenden und theilweise wirklich erbaulichen Inhalts und muß daher als ein in hohem Grade dankenswerther Beitrag zu unserer Kenntniß der theosophischen Bestrebungen und Leistungen der Bengel'schen Schule auf wissenschaftlichem wie praktischem Gebiete willkommen heißen werden.

Gießen.

Böckler.

## Leben und Charakter des Wandsebecker Boten Matthias Claudius.

Von Dr. Joh. Heinr. Deinhardt, Director des Gymnasiums zu Bromberg. Gotha, Fr. Andr. Perthes, 1864. 58 S.

Eine ausführliche Biographie des Wandsebecker Boten beabsichtigte der Verfasser natürlich um so weniger zu geben, da sein Schriftchen ursprünglich nur einen vor einer Versammlung gebildeter christlicher Hörer beiderlei Geschlechts gehaltenen Vortrag bildete. Es ist auch weniger das Leben des ehrwürdigen Mannes als die Charakteristik seiner literarischen Bedeutung und Wirksamkeit, worauf er hauptsächlich den Fleiß seiner Darstellung verwendet hat, so lieblich und anziehend immerhin die kaum 10—12 Seiten des Büchleins füllende biographische Skizze erscheinen mag, die der literaturgeschichtlichen und religiös-ethischen Würdigung der zu schildernden Persönlichkeit zur Unterlage dient. In die letztere Ausführung müssen wir den Hauptwerth der kleinen Schrift setzen, einen Werth, der uns hinreichend bedeutend erscheint, um das Ganze als dankenswerthe Ergänzung zu dem bekannten größeren Werke von Herbst willkommen zu heißen. Namentlich ist es neben der humoristisch-satirischen Schriftstellerei und den dichterischen Gaben und Leistungen des Wandsebecker Boten seine ebenso kernhafte als innige und sinnige Religiosität, die wir hier eingehend und mit der ihr gebührenden Aufmerksamkeit gewürdigt finden (S. 41 ff.). Daß die religiös-ethischen Betrachtungen, wie er sie in nicht geringer Zahl in seinen Schriften niedergelegt, sich fast durchgängig auf das Wesen und die Bestimmung des Menschen beziehen, also vorwiegend anthropologischer Art sind, dies ist der gewiß ganz richtige Gesichtspunkt, unter den wir diese wichtige Seite der Wirksamkeit des trefflichen Mannes gestellt sehen. Auch seine Theilnahme an den großen politischen Ereignissen seiner Zeit, insbesondere sein Verhalten gegenüber der französischen Revolution und der Napoleonischen Zwingherrschaft, hat der Verfasser durch Mittheilung einiger der bedeutendsten hierauf bezüglichen Aussprüche kurz charakterisirt (S. 52 ff.). Doch hätte namentlich auf diesem Punkte die Darstellung etwas reichhaltiger sein können, damit das Ganze jene vollere und abgerundete Gestalt gewonnen hätte, die W. Baur dem auf Claudius bezüglichen Abschnitte seiner „Geschichts- und Lebensbilder aus der Erneuerung des religiösen Lebens in den Freiheitskriegen“ zu geben gewußt hat.

Gießen.

Böckler.

## John Williams, der Missionar der Südsee. Von Dr. W. F.

Besser. Nebst einem Anhang: Wie es seit Williams' Tode der Südsee-Mission ergangen ist. Dritte Auflage. Halle, Verlag von R. Mühlmann. 1863. VII u. 200 S.

John Williams, der Mann voll unermüdlichen Eifers für das Reich Gottes und voll trefflicher Gaben zum Missionsdienst, für den er in seltener Vereinigung mit einer wunderbaren geistigen Beweglichkeit unter Anderem auch eine große praktische Geschicklichkeit besaß, hat an dem ihm in mancher Beziehung, namentlich in der Gabe erwecklicher Rede, congenialen Verfasser dieser bereits in dritter Auflage erschienenen rühmlich bekannten Missionschrift ganz seinen Biographen gefunden. Es ist ein sehr erquickliches, mit großer Liebe und lebendigster Anschaulichkeit ge-

zeichnetes Lebensbild, das nur stellenweise nicht ganz frei ist von einer gewissen manierirten Erbaulichkeit und hie und da einen Ruhe- und Haltpunkt mit tieferen Einblicken in das reiche innere Leben des Missionars vermissen läßt. Eine sehr dankenswerthe Zugabe ist die im Anhang gegebene übersichtliche Darstellung der Geschichte der Südsee-Mission vom Märtyrertode des John Williams (1839) an bis auf die Gegenwart.

Dresden.

Meier.

Méditations sur l'état actuel de la religion chrétienne par M. Guizot. Paris, Michel Levy frères. Leipzig, F. A. Brockhaus, 1866. 376 S.

Nach einer langen und, wie man auch über diese oder jene Einzelheit derselben urtheilen möge, verdienstvollen Laufbahn als berühmter akademischer Lehrer und Schriftsteller in den Fächern der allgemeinen Geschichte und der Politik, als einflußreicher Staatsmann und politischer Redner, widmet Guizot seit einigen Jahren seine ganze Kraft der Vertheidigung und Förderung der Sache des Christenthums überhaupt und seiner Kirche insbesondere. Wir wollen also nicht dieses sagen, daß er bis zu dieser letzten Zeit den religiösen und kirchlichen Fragen und Interessen fremd geblieben ist, sondern daß sie jetzt in den Vordergrund seiner praktischen und schriftstellerischen Thätigkeit getreten sind. Es gewährt wirklich einen erhebenden Anblick, wahrzunehmen, wie der greise Mann, je mehr er dem Ziele des menschlichen Daseins sich nähert, um so mehr den Schatz der Erfahrungen seines reichen, so bewegten Lebens und die Fülle seiner ausgedehnten Kenntnisse in dem Brennpunkte des Christenthums sammelt und es nicht verschmäht, auch kirchliche Thätigkeit in unmittelbar praktischer Weise zu üben. Wir haben es also nicht mit einem Manne zu thun, der aus Erschöpfung und Verzweiflung sich der Religion in die Arme wirft, sondern mit einem solchen, der, in der vollen Reife seiner Geisteskräfte stehend, durch innern Beruf sowie durch die gegenwärtige Lage des Christenthums sich unwiderstehlich angezogen fühlt, dasjenige Feld näher und directer zu bearbeiten, das seine Hoffnungen für die Ewigkeit einschließt, in welchem die Quellen des Lebens für sein Volk fließen, ein Feld, auf welchem, wie die betreffenden Arbeiten zeigen, er immer heimisch gewesen ist.

Die Méditations, welche den Inhalt der vorliegenden Schrift bilden, sind ein Glied in einer Reihe von Betrachtungen, welche der Verfasser seit einiger Zeit zu veröffentlichen angefangen hat. Das erste Glied sind die Méditations sur l'essence de la religion chrétienne, im Jahre 1864 erschienen, worin der Verfasser die durch die sittlich-religiöse Natur des Menschen gegebenen Probleme, sodann die Fundamentaldogmen, wodurch das Christenthum dieselben löst, und endlich die übernatürlichen Thatfachen, worauf diese Dogmen sich gründen, darlegt. Diese Schrift, die eine nähere Betrachtung wohl verdienen würde, sowie denn auch Auszüge daraus in deutschen Zeitschriften gegeben worden, zeichnet sich aus durch musterhaft klare und gedrängte Darstellung dessen, woraus es in der biblischen Offenbarung ankommt, sofern sie betrachtet wird im Verhältniß zu den religiös-sittlichen Bedürfnissen der menschlichen Natur. Mit sicherem Blicke weiß der Verfasser aus jedem Theile der Offenbarung das Sub-

stantielle, Ewige herauszufinden und es aus dem Beinerf auszuschneiden. In der Vorrede kündigte der Verfasser eine zweite Reihe von Méditations an, worin er die historische Rechtfertigung des Christenthums vornehmen wollte; eine dritte Reihe sollte der Betrachtung des gegenwärtigen Zustandes gewidmet sein und für eine vierte, das Ganze abschließende, Reihe von Méditations behielt er sich vor, die Zukunft der christlichen Religion andeutend zu bestimmen und zu zeigen, auf welchen Wegen sie berufen ist, den Theil der Welt, den wir unsere Erde nennen, vollständig zu erobern und moralisch zu beherrschen. Wahrlich, ein großartig angelegter Plan und ein *dignus vindice nodus*!

Der Verfasser hat nun die angegebene Reihenfolge und Ordnung geändert, indem er, was anfänglich in dritter Linie zu stehen kommen sollte, in die zweite Linie einrücken ließ. Die vorliegenden Méditations befassen sich mit der religiösen Erweckung in Frankreich im 19. Jahrhundert und mit den Gegnern des Christenthums, mit dem Spiritualismus, dem Rationalismus, Positivismus, Pantheismus, Materialismus, Scepticismus, und in einer letzten Méditation mit der Gottlosigkeit, Gleichgültigkeit und der Rathlosigkeit (*perplexité*). Wir beileien uns, hinzuzusetzen, daß der Blick des Verfassers ausschließlich auf Frankreich gerichtet ist und bleibt. Wenn insofern die Ausführung dem Titel nicht ganz entspricht, so erscheint dieser Mangel als ein Vorzug, insofern der Verfasser am meisten berufen ist, über französische Zustände sich auszusprechen, und er um so ausführlicher darauf eingehen kann, je mehr er sich auf jene Zustände beschränkt.

Es mag uns Deutschen zwar befremdend vorkommen, so viele, so hohe, so umfassende Gegenstände in den Rahmen einer immerhin kleinen Schrift eingefast zu finden. In der That kann man nicht sagen, daß sie den Anforderungen einer wissenschaftlichen Darstellung und, betreffendfalls, Widerlegung, wie wir sie zu stellen gewohnt sind, entspreche. Man würde aber irre gehen, wenn man sie um deswillen gering schätzen wollte. Der Verfasser giebt allerdings wenig Entwicklung, sondern Resultate seiner Welt- und Menschenkenntniß, seiner Beobachtungen, seines Lesens; mit Meisterhand hebt er die Haupt- und Charakterzüge der verschiedenen Erscheinungen, die er vorführt, heraus. Sehr viele der Männer, die den Vorwurf seiner Betrachtungen bilden, hat er persönlich gekannt und er versteht es, durch Beschreibung ihrer Persönlichkeit Licht auf ihre geistigen Productionen zu werfen. Das Ganze ist durchwebt von treffenden Urtheilen, die wahre Sentenzen sind und das Nachdenken wohlthätig anregen. Die Schrift kann daher manchen unter den Landsleuten des Verfassers, die in der Gährung und Verwirrung der Zeit nicht wissen, wohin sie die Schritte richten, wie sie aus den sich widersprechenden Ansichten und Systemen den Ausweg finden sollen, als Leitstern dienen.

Die erste Méditation, *le réveil chrétien en France au XIX<sup>e</sup> siècle*, umfaßt die größere Hälfte der ganzen Schrift und ist in jeder Hinsicht der Haupttheil derselben. Das Eigenthümliche der Betrachtungsweise des Verfassers besteht darin, daß er die französischen Zustände vorherrschend aus dem Gesichtspunkte einer religiösen Erweckung betrachtet und diesen Gesichtspunkt in gleichem Maße auf die katholische wie auf die protestantische Kirche Frankreichs anwendet. In der That ist dieser Gesichtspunkt vollkommen berechtigt, wenn nur nicht die dem Christenthum feindselig entgegensehenden Elemente und Kräfte



aufser Acht gelassen werden; darauf kommt aber der Verfasser schon in dieser ersten Méditation, hauptsächlich aber in den folgenden zu sprechen.

Zuerst faßt er die katholische Kirche in das Auge, und es gewährt ein großes Vergnügen, unter der Anleitung eines so sicheren Führers die verschiedenen Erscheinungen, die sie darbietet, zu durchmustern. Er beginnt sachgemäß mit dem Concordate Napoleon's vom Jahre 1802 und mit dem *Génie du christianisme* von Chateaubriand. Es versteht sich von selbst, daß er die großen Unvollkommenheiten dieser beiden Erscheinungen nicht verkennet; aber er findet, daß das Concordat, was man auch dagegen sagen möge, für die damaligen Zeitverhältnisse und Zeitstimmungen ein heilsames und nothwendiges Werk war. Es hat mit einem Schlage der christlichen Erweckung, die auf die Organe der Revolution folgte, eine Sanction und einen Antrieb gegeben, den sie durch keinerlei andere Maßregeln, am wenigsten, meint Guizot, durch die Trennung von Kirche und Staat hätte erhalten können, wobei er sich gegen die Auffassung von Edm. de Pressensé in seiner Schrift: *L'église et la révolution française*, 1864, erklärt. Chateaubriand's *Génie du christianisme* nennt er ungeachtet seiner religiösen und literarischen Mängel, die er gar wohl anerkennt, ein glänzendes und mächtiges Werk, welches die Gemüther lebhaft erschüttert und den christlichen Traditionen und Eindrücken die ihnen gebührende Stelle wieder verschafft habe. Zugleich hebt Guizot dieses hervor, daß weder das Concordat noch die Schrift von Chateaubriand eine blinde und unfruchtbare Rückkehr zu der Vergangenheit waren, indem beide, Napoleon und Chateaubriand, Kühne Neuerer waren; Napoleon hielt die Freiheit der Culte aufrecht und Chateaubriand stellte die Schönheiten der christlichen Literatur in so neuen und orientalischen Bildern und Formen dar, daß unter den strengen Hütern der französischen Sprache einige sich fanden, die ihn beschuldigten, Anstoß zu geben und barbarisch zu sein. Nachdem nun Bonald und Joseph de Maistre kürzlich behandelt worden, von denen gesagt wird, sie hätten Gott und den Kaiser (Matth. 22, 21) zu eng mit einander verbunden und zu viel an den Kaiser gedacht, indem sie die Sache Gottes vertheidigten, dadurch die christliche Erweckung alterirt und compromittirt, nachdem sie dieselbe wesentlich gefördert hatten, geht Guizot zu dem berühmten Lamennais über, der auch, wie die beiden Vorhergehenden, allein auf die Autorität den Glauben und die menschliche Gesellschaft gegründet; aber er gründete diese Autorität auf die Vernunft Aller. „Da aber dieser Apostel der allgemeinen Vernunft zugleich der stolzeste Anbeter seiner eigenen Vernunft war, so ging in ihm in Folge von äußeren Ereignissen und einer heftigen Controverse eine Umwandlung vor; da die höchste kirchliche Autorität sein Princip verworfen, so wurde der Geist des Aufbruchs in seinen Innern entfesselt. Die Worte eines Gläubigen sind der beredete Ausdruck für diese Explosion des Tumultes der Seele. Versunken in das Chaos der widersprechendsten Gefühle, vorgebend, immer mit sich selbst übereinzustimmen, wurde der Kämpfer der Autorität im Staate der wildeste Democrit und in der Kirche der hochmüthigste Rebell. — Doch ein Verdienst bleibt dem Abte Lamennais: er hat mit Macht geeifert gegen das grobe und vulgäre Vergessen der sittlichen Interessen der Menschheit. Sein *Essai sur l'indifférence en matière de religion* hat diesem Fehler der Zeit tüchtige Schläge versetzt und die Seelen nach oben gerufen. Insofern hat er die christliche Erweckung gefördert,

obſchon er ſie verlaſſen.“ — Bei den Jeſuiten und ihrem Treiben und Wirken in Frankreich angekommen, wiederholt er das ſchon öfter von ihm ausgeſprochene Axiom, daß in der religiöſen ſowie in der bürgerlichen Geſellſchaft zwei große moralische Kräfte, die Autorität und die Freiheit, abwechſelnd herrſchen und abwechselnd ihre Helden ſowie ihre Märtyrer haben. Der Freiheit, die in der Reformation in Verbindung mit dem Glauben ſich Bahn brach und die Autorität der Kirche erſchütterte, ſetzten ſich die Jeſuiten als Damm entgegen; die kirchliche Autorität ſchloß einen Bund mit dem politiſchen Abſolutismus und unterſtützte ihn in ſeinem Widerſtande gegen die politiſche Freiheit. Aus dieſem Kampfe und für dieſen Kampf entſtand der Jeſuitenorden, als Elitentruppe, dazu beſtimmt, im Namen des Glaubens das Princip der Autorität in Kirche und Staat zu vertheidigen. Guizot zeigt recht gut, warum deſſenungeachtet Napoleon und die Jeſuiten ſich nicht mit einander vertragen konnten. Wenn Napoleon ihnen auf der einen Seite Sympathie einflößte durch ſeine Wiederherſtellung der katholiſchen Kirche und des politiſchen Abſolutismus, ſo konnten ſie ihm auf der anderen Seite nicht anders als mißtrauen, weil er einige Maximen der Revolution, namentlich die religiöſe Freiheit, aufrecht hielt und übrigens den Anſpruch machte, in Rom zu herrſchen, ſo gut wie in Paris; er war weder ein ernſthafter Gläubiger noch ein redlicher Freund des Papſtthums; das Mißtrauen, das die Jeſuiten deſhalb gegen ihn hegten, war ein gegenseitiges; für Napoleon waren die Jeſuiten viel zu unabhängige Katholiken, ihrer Kirche und dem Oberhaupte derſelben zu eifrig ergeben. Daher ließ er ſchon 1804 ihre unter verſchiedenen Namen maskirten Häuſer ſchließen und ſchuf die franzöſiſche Univerſität, welcher er das excluſivſte Vorrecht des öffentlichen Unterrichts ertheilte. In der Reſtaurationsperiode hatten die Jeſuiten zunächſt eine günſtige Stellung; ſie waren allerhöchſten Orts ſehr gern geſehen und konnten ſich zugleich zu ihrem Vortheil auf die beim Publicum beliebten liberalen Principien berufen und ſie ausbeuten. Hätten ſie ſich auf ihre religiöſe Miſſion beſchränkt, wären ſie dem politiſchen Parteikampfe fern geblieben, ſo hätten ſie in Folge des verſtärkten geiſtlichen Einflusses auch weltlichen Einfluß haben können. Der Verfaſſer führt hier den Pater Ravignan als Beiſpiel an, wie ein Mann, der nur damit beſchäftigt iſt, Frömmigkeit zu fördern, ſich offen als Jeſuit erklären kann, ohne Mißtrauen zu erwecken. Er will übrigens nicht entſcheiden, wie weit und wie tief die Jeſuiten damals in das Treiben der retrograden Partei ſich einließen. Er findet, vielleicht nicht mit Unrecht, daß Frankreich dieſe Partei damals zu ſehr fürchtete, ſowie andererseits das Königthum zu große Furcht hatte vor der revolutionären Partei, wozu er ſinnig bemerkt: „Peuples et gouvernements ne peuvent guère commettre de faute plus grave que d'avoir plus de la peur qu'ils ne courent vraiment de péril.“ Was die Geiſtlichkeit überhaupt betrifft, ſo verkennt er keineswegs die von derſelben während der Periode der Reſtauration begangenen Fehler. Den Hauptfehler findet er darin, daß ſie die Hoffnung hegten, wenigſtens einen Theil der einflußreichen Stellung und Autorität, die ſie vor 1789 hatten, wieder erlangen zu können. Denn nichts, ſagt er, iſt im gegenwärtigen Frankreich verderblicher für den religiöſen Einfluß als der Verſuch oder nur der Schein der geiſtlichen Oberherrſchaft; dieſes war unter der Reſtauration der Krebsſchaden der katholiſchen Religion und Geiſtlichkeit; das war, meint Guizot, um ſo mehr zu bedauern, als das

Uebel nicht sehr tief, noch furchtbar war. Er glaubt nämlich, daß die Geistlichkeit weit weniger nach Oberherrschaft trachtete, als sie den Anschein hatte, und daß hauptsächlich die blind fanatische Partei am Hofe Karls X. die Geistlichkeit mit fortzog und sie als Werkzeug gebrauchte, um ihren Parteeinfluß auszu dehnen. Er führt mehrere Beispiele an, wo sich die Geistlichkeit in dieser Hinsicht gut benahm und sich nicht fortreißen ließ; seine Meinung ist, daß die französische Geistlichkeit im Ganzen sich besser in die neuen politischen Verhältnisse schiedte als König Karl X. und seine intimen Freunde und daß die falschen Ideen und verkehrten Ansprüche des Königs und der Coterie, die seinen Hof bildete, weit mehr als die religiöse Leidenschaft der Geistlichkeit Ursache sind von den großen Fehlern der Restauration. Als getreuen Repräsentanten des Maßes von religiöser und politischer Weisheit, welches der Geistlichkeit zugeschrieben werden darf, betrachtet er den Abt Frayssinous.

Von besonderem Interesse ist, was der Verfasser von den liberalen Katholiken unter der Juliregierung sagt. Sowie er den großen Fortschritt, der unter dieser Regierung von 1830 bis 1848 gemacht wurde, darin sieht, daß der Kirche die politische Fahne genommen und ihr allein die Fahne des Glaubens und der religiösen Freiheit gelassen wurde, so findet er denselben Charakter in den Bestrebungen der ausgezeichnetsten Kämpfer der Kirche, Montalembert, Lacordaire, Lenormant, Ozanam und ihrer Freunde. Ihr Unternehmen war außerordentlich kühn und schwierig, denn sie gingen darauf aus, die französische Nation aus dem Unglauben und der Gleichgültigkeit herauszureißen und zugleich den Katholicismus von seiner Allianz mit dem Absolutismus abwendig zu machen; sie proclamirten zu gleicher Zeit auf dem geistlichen Gebiete den christlichen Glauben und auf dem weltlichen Gebiete den Liberalismus. Es gehörte dazu, meint Guizot mit Recht, ein Schwung des Geistes und eine Energie der Ueberzeugung, deren wenige Seelen fähig sind. Er zeigt nun, wie die Erfahrung jenen Männern bald bewies, daß sie sich mit der Hoffnung eines viel zu leichten Erfolges geschmeichelt hatten, daß sie von den Ungläubigen sowohl als von den eifrigen Katholiken heftig angegriffen wurden, daß die Angriffe der letzteren für sie besonders schmerzlich waren. Daran reihen sich einige treffliche Urtheile über Veuillot, der alle Ausöhnung des Katholicismus mit der modernen menschlichen Gesellschaft unmöglich mache und der für seine Kirche einer der schädlichsten, wenn auch ergebensten, Vertheidiger werden sollte. Darauf führt er als Zeugnisse des *réveil chrétien* im Bereiche der Wissenschaft die Vorlesungen von Ozanam an der Sorbonne an, ebenso die theologischen Vorlesungen von Maret, Frère, Dupanloup, Gerbet, die Gründung der université catholique, einer viel gelese nen Zeitschrift; daran reiht sich eine Uebersicht der christlichen Werke des Jahrhunderts, wobei Guizot aus der Periode von 1820 bis 1848 107 Anstalten oder Vereine aller Art aufzählt, die durch den christlichen Eifer ins Leben gerufen oder erhalten werden. In der Zeit seit der Revolution von 1848 hebt er zuerst hervor, was Falloux, 1848 zum Minister des öffentlichen Unterrichts und des Cultus erhoben, für die vollständige und gesetzliche Gründung der Freiheit des Unterrichts gethan hat. Das Gesetz darüber, welches die Nationalversammlung annahm, war gegründet auf die Achtung der verschiedenen Rechte und die freie Concurrenz des Staates, der Kirche und der Privatthätigkeit in Sachen des öffentlichen Unterrichts. Hierbei

betont er, was die seit 15 Jahren eingeführte Freiheit gewirkt hat, wie die verschiedenen Schulanstalten unter sich lebhaft Concurrenz machen; er rühmt die Schulen der Jesuiten sowie die vom Erzbischof von Paris im alten Karmeliterkloster gestiftete große Schule für die höheren theologischen Studien. Er bespricht auch die Forderung, welche der Abbé Gaume, von blindem Eifer hingerissen, gestellt hatte, daß, weil die hohe Stellung, welche die Studien des classischen Alterthums im Unterrichte einnehmen, der nagende Wurm der modernen Staaten sei, die christlichen Classiker, d. h. die Kirchenväter, in den Schulen an die Stelle der alten griechischen und lateinischen Classiker treten sollten. Guizot zeigt nun, daß diese Forderung, wenngleich von einem Theile der Geistlichkeit sehr gern angenommen, von Veuillot eifrig vertheidigt, doch von katholischen Geistlichen ebenso eifrig bekämpft worden ist. Hierbei führt er den ehemaligen Abbé Dupanloup, seither Bischof von Orléans geworden, an und unterläßt nicht, zu erwähnen, daß auch die Jesuiten für die classischen Studien in die Schranken getreten sind. Ueberhaupt findet er, daß ein Theil der Geistlichkeit die große Aufgabe der Zeit, d. h. die Ausöhnung zwischen dem liberalen Fortschritte und der christlichen Erweckung, begreife und deren Lösung erstrebe, und als Hauptbeweis führt er wieder den Bischof von Orléans in seiner Schrift „de la pacification religieuse“ an.

Die ganze Darstellung des Zustandes der katholischen Kirche athmet einen Geist der Mäßigung, der alle Anerkennung verdient und der mit dem über die Schranken der Confession sich erhebenden Standpunkte des Verfassers, des ehemaligen Ministers des Cultus und des Unterrichts, zusammenhängt. Ein gebildeter, aufgeklärter Katholik, dies Wort im guten Sinne verstanden, hätte ungefähr ebenso sprechen können. Wir wollen aber nicht leugnen, daß diese hohe Mäßigung der ganzen Darstellung einen allerdings nur bedingten Werth giebt. Man vermißt bisweilen eine größere Schärfe des Urtheils, wie sie die strenge Handhabung des evangelisch-christlichen Standpunktes erfordern würde. Der Verfasser unterläßt es auch, auf den unentwickelten Zustand der französisch-katholischen Theologie aufmerksam zu machen. Als Beweis für diesen Mangel an Entwicklung führen wir nur das Eine an, daß von dem Artikel, den seiner Zeit Pressensé gegen das soeben erschienene Buch von Renan, einer ganz guten, aber durchaus nicht erschöpfenden Arbeit, in seiner *Revue chrétienne* erscheinen ließ, vielfach gesagt wurde, er sei das einzig Haltbare und Bedeutsame, was bis dahin von Seiten der an Christum Glaubenden in Frankreich überhaupt vorgebracht worden sei (1). Wenn überdies Guizot Renan's Versuch, Christum zu entthronen und überhaupt die Versuche, alles Uebernatürliche zu leugnen, ohne Weiteres mit den Versuchen, den Papst als weltlichen Herrscher zu entthronen, zusammenstellt, so spricht er allerdings etwas aus, was in den Köpfen vieler Katholiken eng zusammenhängt, was aber denn doch, im Grunde betrachtet, weit auseinanderfällt. Auch der Tadel, den er gegen die päpstliche Encyclica vom 8. December 1864 ausspricht, scheint uns nicht scharf genug. Guizot hat eine gewisse Scheu, die Seite des Katholicismus zu berühren, wo derselbe gar zu deutlich mit dem Christenthum sich in Widerspruch setzt; daher mag es auch kommen, daß er das neue Dogma von der immaculata conceptio und den sehr geringen Widerstand, den es in Frankreich gefunden, gar nicht erwähnt. Wenn man bedenkt, wie wenige Katholiken daran glauben, so ist die Todtenstille, die



in dieser Hinsicht in der katholischen Kirche beobachtet wird, ein wahrhaft unheimliches Zeichen der Zeit. Daher, wenn der Verfasser seine Darstellung damit schließt, daß der französische Katholicismus Fortschritte gemacht habe, welche, wenn auch unvollständig und unzureichend, doch Symptome seien einer mächtigen und zukunfstreichen Lebenskraft, so darf nicht vergessen werden, daß diese Lebenskraft, die wir keineswegs verkennen, durch die Blindheit der obersten Leiter der Kirche, des frommen Pio nono und der Sippchaft der ihn umgebenden Finsterlinge, die auch auf einen Döllinger, Haneberg und andere erleuchtete Katholiken sehr übel zu sprechen sind, in ihrer Entwicklung immer wieder gehemmt wird, wie das ja auch, was namentlich die deutsche katholische Kirche betrifft, gar sehr der Fall ist.

Die genannten Mängel der Darstellung finden ihre Erklärung darin, daß die Schrift ebenso sehr für die Belehrung der Katholiken berechnet ist wie für die der Protestanten; dies zeigt sich sehr deutlich in der Art, wie der Verfasser zur Darstellung der protestantischen Zustände übergeht. „Ich brauche“, sagt er, „gar keinen Uebergang zu machen, denn ich gehe nicht aus der christlichen Kirche heraus. In Sachen des Christenthums haben die protestantischen Völker ihre Proben abgelegt. Sie haben, im Ganzen genommen, seit vier Jahrhunderten an der christlichen Lösung des großen Problems der modernen Gesellschaft, des sittlichen und materiellen Fortschrittes für Alle und der politischen Garantie der Rechte und Freiheiten Aller, wirksam gearbeitet. Und was den christlichen Glauben selbst betrifft, wenn er auch in protestantischen Ländern so gut angefochten wird wie anderwärts, so wird er doch in denselben mit Macht vertheidigt, festgehalten und im Leben geliebt. Ich will keine verletzenden Vergleichen anstellen; der Protestantismus ist in der christlichen Welt nicht die letzte und einzige Schutzwehr des Christenthums, aber es hat keine stärkere, keine, die den Feinden weniger angreifbare Punkte darbietet, keine, die mit getreueren und geschickteren Vertheidigern versehen ist.“

Sehr gut, wenn auch kurz, ist die Stellung der französischen Protestanten nach den Zeiten der Unterdrückung, nach den Stürmen der Revolution gezeichnet und die zwei Männer, Vincent und Encontre, die in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts überwiegenden Einfluß geübt haben, werden mit Genauigkeit charakterisirt. Encontre ist der Repräsentant des religiösen Geistes des französischen Protestantismus, sowie er denn der Sohn eines Predigers der Wüste (désert) war und selbst in einer Versammlung der Wüste die Consecration zum geistlichen Amte erhalten hatte. Vincent hat in die französisch-protestantische Kirche die deutsche Wissenschaft und Kritik eingeführt; er entspricht den neuen und latitudinairischen Tendenzen einer fremden Philosophie und Gelehrsamkeit, während Encontre mehr den frommen Geist des alten reformirten Frankreichs athmet. Aber was beiden Männern fehlte, was Guizot nicht hervorhebt, das war gründliche theologische Bildung. Schon der Umstand, daß sie, namentlich Vincent, so vieles andere weltliche Wissen umfaßten, stand der theologischen Durchbildung im Wege. So finden wir bei dem Einen die traditionelle Orthodoxie, doch ohne die Schroffheit, welche die noch nicht zur vollen Erkenntniß des christlichen Glaubensinhaltes Gelangten verdammt, bei dem Anderen eine Richtung, welche das Wesen des Protestantismus in die freie Prüfung (*libre examen*) setzte. Auch was Vincent für Einführung der deutschen Wissen-

schaft gethan, beschränkt sich, näher betrachtet, auf Weniges. — Sie beide sind, wie Guizot sagt, die ersten Symptome der religiösen Krisis im Schooße des französischen Protestantismus, welche in einen erklärten Kampf zwischen dem Fortschritte des Nationalismus und der christlichen Erweckung auslaufen sollte.

Diese Erweckung, ihr Ursprung, der auf Genf zurückführt, die Energie, die sie bewies und die zu einer wahren „*passion pour le salut des âmes*“ wurde (ein treffender Ausdruck), die Thätigkeit, die dadurch hervorgerufen wurde, die Anstalten, die daraus hervorgingen, die Schattenseiten, die sie zeigte, die Männer, welche an der Spitze der Bewegung standen und sie förderten, — das Alles wird im Folgenden übersichtlich, mit Wärme und Umsicht zugleich dargestellt. Was der Verfasser von Vinet und A. Monod sagt, verdient besonders hervorgehoben zu werden, wenngleich er die unbedingte Forderung der absoluten Trennung von Kirche und Staat, welche jener aufstellte, nicht billigt und sich in dieser Hinsicht mehr zu A. Monod hingezogen fühlt. Er resumirt seine Darstellung mit den Worten: „Ungeachtet der Diffidenzen und der verschiedenen Gestaltungen des französischen Protestantismus ist in seinem Schooße Fortschritt des Glaubens, Fortschritt der christlichen Werke, Fortschritt der christlichen Wissenschaft, Fortschritt des christlichen Einflusses. Ich wiederhole hier dieselben Ausdrücke, die ich gebraucht habe, als ich von der katholischen Kirche sprach, weil ich mich ähnlichen Thatfachen gegenüber befinde.“ So kann denn die Darstellung auf unbefangene Katholiken, die Sinn haben für das außerhalb ihrer Kirche sich entwickelnde christliche Leben, nicht anders als einen sehr guten Eindruck machen und an ihrem Theile beitragen zur gegenseitigen Anerkennung und zum Frieden der Confessionen. Nur eine kritische Bemerkung müssen wir uns hierbei erlauben. Der Verfasser beachtet zu wenig den Mangel an Theologie, woran der französische Protestantismus leidet. Wie vereinzelt stehen im reformirten Frankreich die allerdings tüchtigen Arbeiten von Pressensé da! Im Fache der Exegese müssen wir, abgesehen von den Arbeiten von Lutteroth, auf die französische Schweiz zurückgehen, um etwas Namhaftes und Gutes zu finden. Im Fache der Geschichte, nämlich der Geschichte der französisch-reformirten Kirchen, herrscht noch die meiste Thätigkeit. Aber es liegt auf der Hand, daß das nicht genügt, um den Angriffen genügenden Widerstand zu leisten. Freilich lagen dergleichen Betrachtungen dem Nichttheologen nicht zunächst, auch gehörten sie weniger zum Zwecke der Darstellung, die mehr darauf ausgeht, den katholischen Franzosen eine günstige Idee vom Protestantismus beizubringen, als die Protestanten selbst Neues zu lehren.

Nachdem auf beiden Seiten die gemachten Fortschritte des Christenthums dargelegt worden, geht der Verfasser über zu den Gegnern in beiden Lagern. Mit Recht hebt er hervor, daß sie sich nicht darauf beschränken, was die katholische Kirche betrifft, ihr ihre gebührenden Rechte streitig zu machen, und was die protestantische Kirche anlangt, es zu leugnen, daß sie einen gemeinsamen Glauben und Ordnung aufrechtzhalten müsse. „Ueber diese speciellen Fragen erhebt sich die allgemeine Frage, gegeben durch die gemeinsame Situation beider Confessionen: es handelt sich in dem begonnenen Kampfe um das Christenthum selbst; die christliche Erweckung ist handgemein geworden mit antichristlichen Anstrengungen.“ Mit demselben Rechte schärft der Verfasser seinen Lesern ein, daß man sich über den Charakter, die Stärke dieser antichristlichen Bestrebungen und

die mit denselben verbundenen Gefahren keiner Selbsttäuschung hingeben möge. „Sie sind nicht das Product eines bloßen Fieberanfalles, einer bloß revolutionären Krisis. Unter den heutigen Gegnern des Christenthums halten sich gerade die vorzüglichsten für Ausleger und Apologeten der Wahrheit, die einen der philosophischen Wahrheit, die anderen der historischen Wahrheit, noch andere der auf die Thatfachen und Gesetze der physischen Welt bezüglichen Wahrheit. Sie behaupten auch, die Fahne einer großen und edlen Sache, der Sache der Freiheit, zu tragen. Es ergiebt sich daraus die größte Gefahr, welche in unseren Tagen das Christenthum zu bestehen hat. Man erwäge die Macht der beiden Factoren, der Liebe zur Wissenschaft und der Liebe zur Freiheit, die Ausartungen und Entstellungen, welche beide erleiden, die falschen Ideen und phantastischen Hoffnungen, deren Quelle sie sein können, die unmoralischen und anarchischen Leidenschaften, welchen sie als Vorwand und Mittel dienen können, so bekommt man einen Begriff von dem Heer von Feinden, welche dem Christenthum unerbittlich Krieg machen und deren Ueberwindung seine Aufgabe ist.“ „Das Christenthum“ — das ist Guizot's innige Ueberzeugung — „wird in diesem Kampfe den endlichen Sieg davontreiben, aber es wird, indem es kämpft, den Anforderungen der Wahrheit und den Bedingungen der Freiheit genugthun müssen. Es hat von diesen Anforderungen und Bedingungen nichts zu fürchten, wenn es dieselben nur ohne Rückhalt annimmt und sie den Gegnern alles Ernstes vorschreibt. Daß die menschliche Wissenschaft, ihre Arbeiten und Systeme derselben Prüfung unterworfen, mit derselben Freiheit behandelt werden wie die Grundthatfachen und Lehren der christlichen Religion, das ist Alles, was die Christen zu fordern berechtigt und benöthigt sind.“

Nun durchgeht und durchmustert Guizot die Reihe der Feinde des Christenthums. In erster Linie führt er den Spiritualismus an, dessen Rorvphäen Royer-Collard, Cousin, Jouffroy sind, an welche sich de Rémusat, Damiron, Garnier, Caissset, Janet u. A. anschließen. Es fällt auf, diese Schule unter den Gegnern des Christenthums aufgezählt zu finden. Guizot rühmt ihr nach, daß sie aus einer Reaction gegen den Sensualismus des 18. Jahrhunderts entstand. Sie hat die Psychologie ins Leben gerufen, das wahre Fundamentalsprincip der Moral ins Licht gestellt, ebenso das Gesetz der Pflicht und die Unterscheidung von Gut und Böse, die menschliche Freiheit, und diese aufgefaßt als Grundlage der politischen Freiheit. Aber sie ist nicht bis zur Idee der Offenbarung und ihrer Nothwendigkeit fortgeschritten, wodurch erst die Entwicklung der religiös-moralischen Anlagen der Menschheit ermöglicht wird, sie hat sich auf das eigentliche Thema der Psychologie, das Studium der menschlichen Seele, beschränkt. Dadurch hat der Spiritualismus zum Rationalismus geführt, dem Guizot besonders vorwirft, daß er den Menschen zersplittele, das Denkvermögen als Fundament des Menschen ansehe und behandle, so daß die menschliche Wesenheit selbst in ihrer persönlichen, freien und lebendigen Einheit verschwindet. Zugleich führt er aus dem Munde zweier berühmter Rationalisten, des Engländers Lecky und des Franzosen Scherer, merkwürdige Geständnisse an, woraus hervorgeht, daß sie selbst vor den Resultaten des Rationalismus Angst und ein gewisses Grauen empfinden. „Nichts bewegt mich mehr“, setzt er hinzu, „und nichts ist für mich lehrreicher als diese unwillkürlichen und unüberwindlichen Besorgnisse, welche völlig überzeugte Geister gegenüber

den Blicken und den Inconsequenzen der eigenen Ueberzeugung hegen.“ Als besondere Abart des Rationalismus erscheint der Positivismus, den er unmittelbar an denselben anreicht und der das menschliche Wissen auf die Kenntniß der Kräfte der Materie beschränkt, wobei Alles, was zur Religion gehört, nur als Schwachheit und Geständniß der geistigen Ohnmacht erscheint. Sehr interessant ist, zu lesen, was er über den Koryphäen des Positivismus, August Comte, seine Person, seine Fata, seine Einbildungen, seine phantastischen Pläne und Hoffnungen, mittheilt; besonders pikant ist es, daß Comte, der damit angefangen hatte, alle und jede Religion über Bord zu werfen, am Ende doch wieder eine Art von Religion geltend macht, die Religion, welche die Menschheit, „le grand Être, l'Être réel“, das oberste und allein anbetungswürdige Wesen, zum Gegenstande hat, dessen Hoherpriester Comte selbst ist. Von da zum Pantheismus übergehend, den er zunächst als schroffen Gegensatz zum Positivismus auffaßt, nämlich den idealistischen Pantheismus in seinem Unterschiede vom materialistischen, zeigt er in einigen kurzen, aber treffenden Sätzen, was Alles derselbe verkennt und wie der Pantheismus, nachdem er die Freiheit und Moralität des Menschen aufgehoben, doch den Menschen zu Gott macht. Guizot will übrigens nichts von einem materialistischen Pantheismus wissen, er meint, der wahre Name dafür sei ganz einfach Materialismus. Er findet in ihm mit Recht weit größere Folgerichtigkeit des Denkens als im Pantheismus; zugleich hebt er ebenso richtig das hervor, daß auch der Materialismus eine bloße Hypothese ist, welche nicht nur die Thatfachen, die sie zu erklären sich unterfängt, verkennt und unterdrückt, sondern die sich auch in offenbaren Widerspruch mit den anerkannten und constatirten Thatfachen der Psychologie setzt. Nach einigen sinnigen Bemerkungen über den Skepticismus, die für viele Franzosen sehr heilsam werden können, geht der Verfasser zur letzten Meditation über und geißelt darin nicht nur die weit verbreitete Gottlosigkeit, sondern vor Allem den Indifferentismus, den er für weit gefährlicher hält und als das größte Hinderniß ansieht, auf das die Freunde des Christenthums stoßen können. „Der religiöse Indifferentismus (l'insouciance religieuse)“, sagt er, „ist ein weites todes Meer, worin kein Wesen lebt, eine ungeheure Wüste, wo kein Keim hervorproßt. Er ist, wenn nicht das anstößigste, so doch das verhängnißvollste Uebel unserer Zeit. Gegen dieses Uebel sollen die Christen hauptsächlich ihre Anstrengungen richten, es gilt da, ganze Völker zu erobern.“ Treffliche Worte für die, so hören wollen, unter den Franzosen! — Nachdem er nochmals einige Geständnisse von Ungläubigen angeführt, worin sie bezeugen, daß ihr Unglaube ihrer Seele keine Befriedigung gebe, schließt er mit der Frage: „Warum entspricht die christliche Idee ungeachtet aller Angriffe, die sie erlitten, doch seit achtzehn Jahrhunderten unendlich besser den freien Instincten und unabwendbaren Bedürfnissen der Menschheit? Kommt es nicht daher, daß sie rein ist von den Irrthümern, die den verschiedenen philosophischen Systemen anhaften, die Leere ausfüllt, die sie in der menschlichen Seele lassen, und den Menschen näher heranzführt zu den Quellen der Wahrheit?“ Wir können uns nur freuen, daß in Frankreich aus dem Schooße des Protestantismus ein solches Zeugniß für die Wahrheit abgelegt wird.



Allgemeiner Missions-Atlas nach Originalquellen bearbeitet von Dr. R. Grundemann, Prediger. Erste Abtheilung: Afrika. Lieferung I (Westafrika). Gotha, Justus Perthes, 1867.

Ein für Theologen und Geographen, für Freunde der Erd- und Völkerkunde wie für Liebhaber des Reiches Gottes und seiner Geschichte gleich beachtenswerthes, von verschiedenen Seiten langvermisstes und vielgewünschtes Werk tritt hier nach langen, umfassenden und gründlichen Vorarbeiten in solider, zweckmäßiger und gefälliger Ausführung und Ausstattung ins Leben, ein allgemeiner Missionsatlas oder eine kartographische Darstellung sämtlicher, vorzugsweise der evangelischen Missionsgebiete der Erde. Auf die geographische Bedeutung des Werkes ist an anderem Orte (Petermann's Mittheilungen 1867, I, S. 22 ff.) hingewiesen worden; seine theologische Bedeutung, d. h. seinen Werth sowohl für das wissenschaftliche Studium der Missionsgeschichte und Missionsstatistik als auch für die praktische Anwendung auf dem Missionsgebiet, heben wir hier um so lieber hervor, je mehr es der Verfasser (S. II,) beklagt, „daß die Mission die thatächlich im christlichen Leben unserer Zeit eine hervorragende Stellung einnimmt, (mit wenigen Ausnahmen) nicht auf der Universität dem angehenden Geistlichen nahe gebracht wird“. Ein wesentliches Hinderniß für den wissenschaftlichen Betrieb der neueren Missionsgeschichte lag ganz gewiß bisher in dem Mangel zuverlässiger und umfassender geographischer und statistischer Unterlagen; denn was wir von ähnlichen Arbeiten bis jetzt besaßen (eine Aufzählung s. bei Petermann, S. 22), war theils von zu beschränktem Umfange, theils zu oberflächlich gearbeitet, theils auch wie einige in England und Nordamerika erschienene Werke, zu wenig allgemein zugänglich, um seinen Zweck auch nur annähernd zu erreichen. Wie sehr aber ohne solche kartographische Hilfsmittel das Studium der Missionsfache, so zu sagen, in der Luft schwebt, weiß Jeder, der sich damit, sei es für wissenschaftliche Zwecke oder für den praktischen Bedarf von Missionsstunden, beschäftigt hat. Mit Recht bemerkt der Verfasser S. I: „So viele Missionsberichte man auch liest, so bleiben die Eindrücke, die sie geben, nicht haften, so lange der Leser nicht durch Kenntniß der betreffenden Vortlichkeiten gleichsam ein Schema besitzt, um jene Eindrücke einzutragen und zu sammeln“. Wie ersprißlich es aber ist, „wenn Geographie und Mission Hand in Hand gehen“ (S. IV), und wie sehr gerade diese Verbindung beider dazu beitragen kann, die culturhistorische Bedeutung der Mission, die freilich von Freunden und Feinden derselben noch so häufig verkannt wird, in das rechte Licht zu stellen, vermag nur der vollkommen zu würdigen, der mit der Geschichte der Ausbreitung des Christenthums in alter und neuer Zeit sowie andererseits mit der Geschichte der Erweiterung der geographischen Kenntnisse näher bekannt ist. Wie wir für die älteste Missionsgeschichte den Militärstraßen des römischen Reichs und den Handelsstraßen der alten Welt nachgehen müssen, um die Verbreitungswege des Christenthums zu erkennen, so sind es dann das ganze Mittelalter hindurch vorzugsweise wandernde und missionirende Mönche gewesen, durch welche den christlichen Völkern des Abendlandes die Kunde fremder Länder und Völker aufgeschlossen wurde. Auch zu den großen Entdeckungsfahrten am Schluß des 15. Jahrhunderts, durch welche mit einem Male eine neue Welt und eine neue Zeit aufgeschlossen wurde, hat die Missionsidee,

d. h. theils der phantastische Wahn, das christliche Reich des Priesterkönigs Johannes im Osten aufzusuchen, theils der begeisterte Wunsch, das Evangelium des Welttheils an die äußersten Enden der Erde zu tragen, wenigstens mit einem Hauptstoß gegeben, und so sind fortan die christlichen Missionäre aller Confectionen den geographischen Entdeckern bald als Pfadfinder voran, bald als geistliche Säesente auf dem Fuß nachgezogen, um das für die weltliche Wissenschaft und den Handel eroberte Gebiet nun auch für das Reich Christi urbar zu machen. So kann es auch ferner nur zum Vortheil beider, der Mission wie der Geographie, sein, wenn diese aus den Quellen schöpft, die in Hunderten von Bänden alter und neuer Missionsberichte, wenn auch vielleicht unter vielem Schutt, vergraben liegen, und wenn sie hinwiederum durch ihre Zeichnungen und Beschreibungen dazu mit hilft, den angehenden Missionsarbeitern selbst wie den Missionsfreunden der Heimath die Kenntniß des Bodens und der äußeren localen und ethnologischen Verhältnisse zu vermitteln, auf welchem und unter welchem die Arbeit für das Reich Gottes in der Heidenwelt sich bewegt.

Als nahezu erstes Werk dieser Art hat der vorliegende Atlas mit nicht geringen Schwierigkeiten zu kämpfen gehabt, deren völlige Beseitigung nur allmählich gelingen wird. So z. B. ist zu bedauern, daß zur Darstellung der katholischen Missionen bei weitem nicht ausreichende Quellen zu erlangen waren. Ein fataler Punkt sind dann ferner bei allen derartigen Arbeiten die Transcriptionen d. h. die Wiedergabe fremder Namen in allgemein verständlichen Lautzeichen man muß sich hier, bis es gelingt, wenigstens in annähernder Weise ein Universalalphabet zu gewinnen, behelfen, so gut es geht. Endlich ist zu hoffen, daß die Bemühungen des Herrn Herausgebers, durch unmittelbare Correspondenz mit den Missionären erschöpfende Notizen in systematischer Zusammenstellung zu gewinnen, künftig noch mehr als bisher von Erfolg werden gekrönt sein, und es dürfte dann auch die Angabe der Quellen, woraus die einzelnen wichtigeren Notizen geschöpft sind, sich immerhin empfehlen, während der Verfasser vorerst (S. IV) davon abstrahirt hat.

Der ganze Missionsatlas wird nach dem mitgetheilten Plane, bei welchem jedoch Aenderungen ausdrücklich vorbehalten sind, etwa 90—100 Karten in 13 Lieferungen umfassen: 20 Karten (wobon in der vorliegenden ersten Lieferung sieben erschienen sind) für Afrika, 30—40 für Asien mit Inbegriff der Türkei, 20 für Australien und Polynesien, 20 für Amerika nebst einer Weltkarte zur allgemeinen Uebersicht. Jedem Blatt ist eine etwa zwei Seiten lange Erläuterung beigefügt, die den Zweck hat, eine kurze Einleitung in die landschaftlichen, ethnographischen, socialen, geschichtlichen Verhältnisse des betreffenden Gebiets, sowie einen kurzen Abriss seiner Missionsgeschichte zu geben, so daß also der Atlas zugleich die Grundlinien zu einer kurzen Missionsgeographie und Missionsstatistik enthält, wie denn der Verfasser auch nach Abschluß des Atlas die Herausgabe einer allgemeinen Missionsstatistik und einer jährlichen Missionschronik in Aussicht stellt. — Wir wünschen mit dem Verfasser, daß das unter vielen Schwierigkeiten muthig und glücklich begonnene Werk einen guten Fortgang habe und in seinem Theile mithelfe, eine gute Frucht zu schaffen zu Gottes Ehre und zum Dienst Seines Reiches.

Göttingen.

Wagenmann.

Im Verlag von **F. C. W. Vogel** in Leipzig erschien soeben und ist in allen Buchhandlungen vorrätig:

# **Grammatik des Neutestamentlichen Sprachidioms**

als sichere Grundlage der Neutestamentlichen Exegese.

Bearbeitet von

**weil. Dr. Georg Benedikt Winer.**

**Siebente verbesserte und vermehrte Auflage.**

Besorgt von

**Dr. Gottlieb Lünemann,**

Professor der Theologie an der Universität Göttingen.

gr. 8. 630 Seiten. Preis 2 Thlr. 7½ Ngr.

Das wiederholte Erforderniss einer neuen Auflage bestätigt den Werth dieses anerkannt ausgezeichneten Werkes. Der Herr Herausgeber dieser neuen Auflage war bestrebt, unter vollständiger Wahrung des Charakters des Buches, diesem durch Verarbeitung der von Winer's Hand hinterlassenen sehr zahlreichen Noten und Ergänzungen, Verbesserung offenkundiger Versehen, durch Verwendung der seit Winer's Tode erschienenen theologischen und philologischen Literatur (besonders auch des Codex Sinaiticus) eine noch grössere Nutzbarkeit für die Gegenwart zu geben.

Bei **C. Bertelsmann** in Gütersloh erscheint und ist durch alle Buchhandlungen und Postämter zu beziehen:

## **Der Beweis des Glaubens.**

Monatsschrift zur Begründung und Vertheidigung der christlichen Wahrheit für Gebildete. Unter leitender Mitwirkung von **Dr. D. Zöckler**, ord. Professor der Theologie zu Greifswald, und **N. Grau**, ord. Professor der Theologie zu Königsberg, herausgegeben von **D. Andreac**, Pfarrer zu Reheim, und **C. Brahmman**, Pfarrer zu Cöln. Jährlich 12 Hefte von wenigstens 2 enggedruckten Bogen in gr. 8. Preis 1 Thlr. 15 Sgr. Erscheint seit Juli 1865.

Die bisher erschienenen Hefte enthalten Arbeiten von folgenden Verfassern außer den 4 auf dem Titel genannten: Prof. Dr. Burk in Schw.-Hall, Prof. van Lestertze in Utrecht, Prof. Dr. Schulze in Königsberg, Lic. theol. Nesselmann in Elbing, Decan Synker in Speyer, Prof. Dr. Veip in Göttingen, Prof. Dr. Schöberlein in Göttingen, Prof. Dr. Schaff in Merckersburg, Prof. Dr. Köhler in Bonn, Prof. Dr. Schulz in Breslau, Conf.-Rath Münchmeyer in Denabruück, Conf.-Rath Küper in Stettin, Lic. Dr. Kleinert in Berlin u. v. A.

Probehefte sind in jeder Buchhandlung einzusehen.

Bei **S. Hirzel** in Leipzig ist erschienen:

## **Lehrbuch der Dogmengeschichte**

von

**Dr. A. N. Hagenbach,**

Prof. der Theol. in Basel.

**Fünfte verbesserte Auflage.**

gr. 8. Preis 3 Thlr.

Bei **Johann Ambrosius Barth** in Leipzig ist erschienen:

**Ausführliches Lehrbuch der hebräischen Sprache** von **Friedrich Böttcher**, weiland Dr. theol. und phil., der Historisch-theologischen und der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft zu Leipzig ordentlichem Mitgliede. Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben und mit ausführlichen Registern versehen von **Ferdinand Mühlau**, Dr. phil., der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft ordentlichem Mitgliede. *Ersten Bandes zweite Hälfte.* gr. Lex.-8. geh. Preis 2 Thlr. 20 Ngr.

Die Fortsetzung des Werkes ist unter der Presse und dürfte der zweite und letzte Band noch vor Ende des Jahres 1867 vollendet werden.

Bei **Ernst Mohr** in Heidelberg ist eben erschienen:

**Nothe, Dr. Richard**, der **Gustav-Adolf-Verein**, ein Lichtpunkt im kirchlichen Leben der Gegenwart. Predigt, gehalten bei der Jahresversammlung des bad. Landesvereines der evangel. Gustav-Adolf-Stiftung zu Freiburg am 12. September 1866.

Preis 2 Ngr.

Im Verlage von **Wiegandt & Grieben** in Berlin ist so eben erschienen und durch alle Buchhandlungen zu erhalten:

**Kleinert, Lic. Dr.** **Schiller's religiöse Bedeutung.** 6 Sgr.

## Inhalt

von Heidenheim, Vierteljahrsschrift für deutsch- und englisch-theologische Forschung und Kritik.

### III. 3. Heft.

#### I. Abhandlungen.

- I. Der Humanismus in Deutschland. Von Dr. O. F. Fritzsche.
- II. Zum Abschluss der Streitfrage über Röm. 8, 18 ff. Von Superintendent E. Graf.
- III. Zur biblischen Linguistik. Von Dr. Egli.
- IV. Zur Textkritik der Proverbien, mit besonderer Berücksichtigung der Logoslehre. Von Dr. M. Heidenheim.

#### II. Mittheilungen.

- I. Beschreibung alter Bibelhandschriften. Von Dr. E. v. Muralt.
- II. Nachrichten über die Samaritaner in Egypten. Mitgetheilt von Dr. M. Heidenheim.
- III. Notiz über Jehu, König von Israel.
- IV. Samaritanische Passahlieder. Von Dr. M. Heidenheim.
- V. Ueber Lev. 23, 15. Von Dr. M. Heidenheim.

#### III. Kritik.

Das Haram von Jerusalem und der Tempelplatz des Moriah. Von G. Rosen.  
Liber Judicum. Von Dr. O. F. Fritzsche.

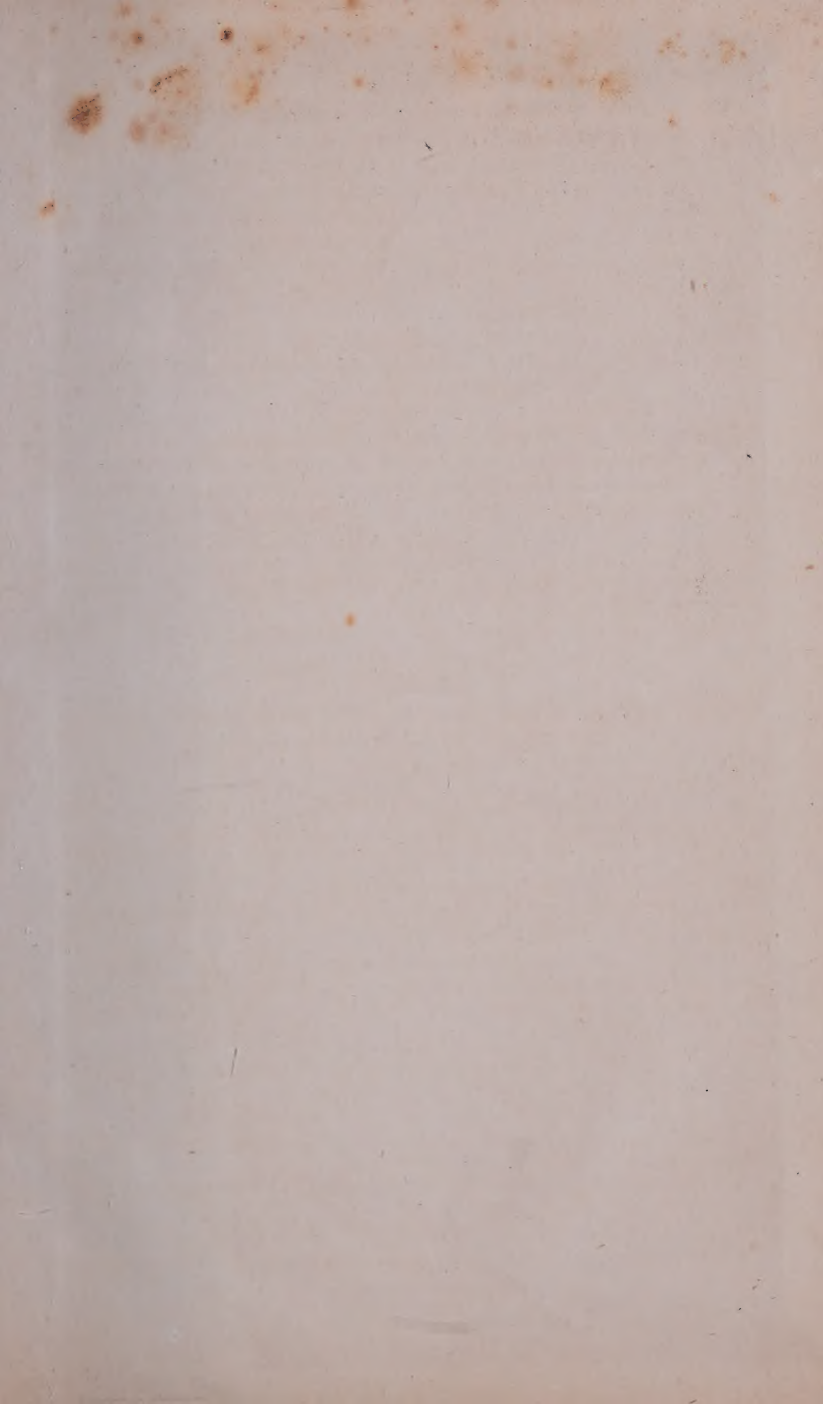
Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche. Von Dr. K. Hase.

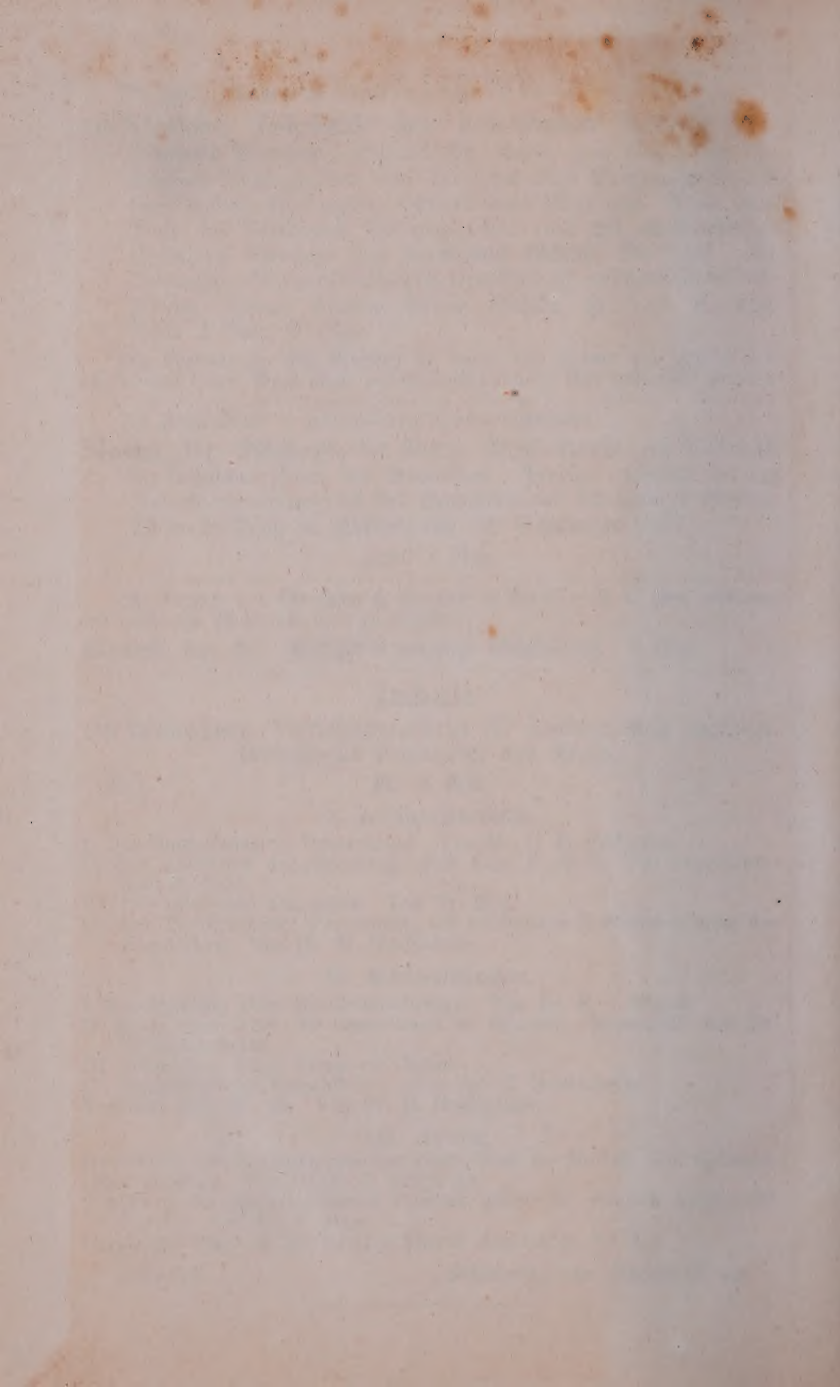
Occasional Paper of the Eastern Church Association No. 1.

Zürich.

**Schabelitz'sche** Buchhandlung.







GTU Library



3 2400 00294 9471

